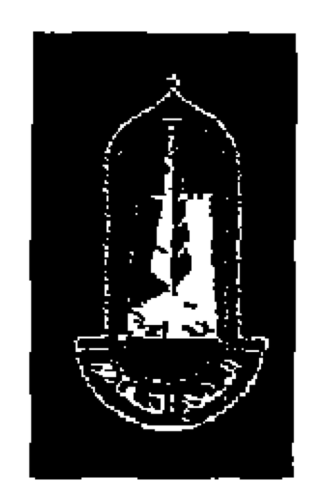
تمثيلات الآخر
في أدب قبل الإسلام

د. فاطمة حمد المزروعي

تمثيلات الآخر
في أدب قبل الإسلام

د. فاطمة حمد المزروعي

810.91
ف ا ت م
فاطمة المرروعي
تمثيلات الآخر في أدب قبل الإسلام / فاطمة حمد المرروعي –ط1 –أبوظبي هيئة
أبوظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، 2007.
322ص، 24سم
ببليوجرافية ص 297-322
1- الأدب العربي العصر الجاهلي تاريخ
2- الاجتماع الأدبي. علم.
ا- العنوان



1428هـ — 2007م

أبوظبي – الإمارات العربية المتحدة
ص ب 2380 – هاتف 6215300 2 00971
nlibrary@cultural.org.ae
www.cultural.org.ae



تمثيلات الآخر
في أدب قبل الإسلام

المحتويات

المقدمـة

تهدف هذه الدراسة إلى تناول تمثيلات الآخر في الأدب العربي القديم، ولاسيما الأدب الجاهلي من خلال تحليل موقف العرب من الآخر، وما تضمنته التمثيلات من نظرة إلى الآخر، وهل انطوت نظرتهم له على إعجاب به أم ازدراء له أم كانت نظرتهم محايدة؟ وتبحث هذه الدراسة في كيفية تجلي التمثيلات في الشعر والنثر، مع تبيين موقف الإسلام من الآخر، وليس دراسة طبيعة علاقة العرب بالآخر الا من حيث تأثيرها في التمثيلات.

والمقصود بالآخر في هذه الدراسة هو غير العربي، أو من أطلق عليهم العربي العجمي، سواء أكان هذا العجمي قد عاش في شبه الجزيرة العربية أم في خارجها. وأساس هذا التحديد هو الانتساب لغير العرب، ولا يرتبط بأي اختلاف في الدين أو غيره. وأما عن الفترة الزمنية فإن الدراسة تحمل على عاتقها تناول تمثيلات الآخر في الأدب الجاهلي، ومتابعة تطورها بعد الإسلام، لملاحظة أي تغيرات قد تطرأ عليها. من خلال دراسة نصوص أهم أعلام الشعر الأموي والعباسي.

وما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع هو قراءاتي عن الآخر في الدراسات المعاصرة، فلاحظت أن معظم الباحثين يهتمون بكتب الرحلات والجغرافيا في العصر العباسي، دون محاولة ربط هذه التمثيلات بالحقبة الواقعة قبل الإسلام، فتساءلت : ما علاقة تمثيلات الآخر بعد الإسلام بفترة ما قبل الإسلام؟ وما الظروف التي حكمت التمثيلات، وميزت العصر العباسي عن العصر الجاهلي، وما الظروف الحضارية التي أسهمت في تشكيلها، ووجهت منظور العربي في العصر الجاهلي والعصر العباسي ؟ وهل كانت تمثيلات العصر العباسي امتدادا للتمثيلات الجاهلية أم أنها تغيرت تغيرا مفاجئا بعد ظهور الإسلام؟ وما دور الحوادث التاريخية والتوجهات السياسية والظروف الاجتماعية في ترسيخ التمثيلات أو تغييرها؛ لذلك فالدراسة تبحث في هذا الأفق، وتحاول أن تضع مجموعة من التصورات في متابعة هذه القضايا.

لعلّ الدراسات العربيّة عن تمثيل الآخر تهتم بتمثيل العربي في الثقافات الغربية، وهي في أغلبيتها مقالات أو أوراق مقدمة في ندوات ومؤتمرات. وسأرتب أهم الدراسات

المعاصرة زمنياً، مع استثناء كتاب عبد الله إبراهيم، حتى لا أكرر القول ذاته.

يُعدُّ كتاب العرب والبرابرة : المسلمون والحضارات الأخرى، لعزيز عظمة (1991)، من الكتب التي اعتمدت في معظم دراستها للآخر على كتب الجغرافيا والتاريخ، والرحلات وبعض كتب الأدب، ويحيل عنوان الكتاب إلى التقسيم اليوناني، فالبرابرة هم غير اليونانيين، ومن ثم إلى نظرة العرب للآخرين ، رغم أن الكتاب لا يصل إلى هذه النتيجة الحتمية والقاطعة في موقف العرب من الآخر، وجاءت شواهده متنوعة؛ ومعظمها من كتب التاريخ والرحلات. ثم يأتي كتاب "المركزية الإسلامية" صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى (2001)، لعبد الله إبراهيم، ليعتمد على كتب الجغرافيا والتاريخ والرحلات بصورة واضحة.

ربما كانت دراسة الآخر في المصادر السابقة أسهل من المصادر الأدبية؛ لأن النصوص مجموعة في كتب معينة وعناوين محددة، ومن حقّ هؤلاء الباحثين اختيار مجال دراستهم، لكن هل كان تمثيل الآخر في هذه النصوص معبراً عن الأمة بأكملها، وعن مثقفيها؟ وخاصة ان بعض هؤلاء الرحالة اهتم – أحياناً– بإثارة القراء بالحديث عن الآخر– الغريب– الجاهل، الذي يتداخل وضعه أحياناً مع الأسطورة، أكثر من الحرص على تمثيل الآخر بصورة أقرب إلى واقعه. علاوة على أن بعضهم لم يسجل رحلاته بنفسه، بل قام بالأمر شخص آخر، فتداخلت الرواية الشفاهية مع خيال الكاتب ورغبات القارىء المتوقعة، ويتجلى ذلك بنظرة سريعة في كتاب "جغرافيا الوهم" لحسني زينة الصادر (1989)، وما تتضمنه من نصوص غريبة تحفل بالخرافة، وهذا بالنسبة إلى مصادر عبدالله إبراهيم،وأما دراسته فهي من الدراسات القليلة القيمة، حيث امتاز التحليل بالعمق، وحسن انتقاء الشواهد التي أعطت صورة متكاملة عن تمثيل الآخر من خلال كتب الرحلات.

وجاء كتاب "صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه" الذي حرره الطاهر لبيب ثمرة الندوتين اللتين عقدتهما الجمعية العربية لعلم الاجتماع 1993-1996 في تونس، ويُعدُّ الكتاب من أفضل ما كتب عن الآخر، لما احتوت عليه الأوراق المقدمة من تنوع، فالباحثون هم من العرب والأجانب، ودراستهم جاءت ما بين التنظير والتطبيق،علاوة

على أنها درست تمثيل العربي الآخر، وتمثيل الآخر للعربي، والمهاجر من خلال علم الاجتماع والسياسة والأدب.

ويُعدُّ كتاب "النقد الثقافي 2000" لعبدالله الغذامي من أوائل الكتب التي تحدثت عن النقد الثقافي في النقد العربي، حيث ركز في الفصل الأول والثاني من الكتاب على النظرية والمنهج، وقد يكون تطرقه إلى عناصر الرسالة، والوظائف النسقية، والتورية الثقافية وأنواع الأنساق من الاسهامات المهمة، خاصة وهو يطبقها على الذات العربية وما تخفيه من أنساق. وأرى أنه بالغ في حديثه عن الأنساق، وما تحمله من إيدولوجيات، حتى تحولت بعض النصوص الأدبية لديه إلى وثائق اجتماعية تدين إيدولوجية المجتمع، فعلت هذه الأنساق فوق القيم الفنية. وهكذا وضع الغذامي النقد الثقافي قناعا، يخفي فهما متزمتا للمنهج الماركسي خلفه. وهذا لا يتناقض مع كون الماركسية مصدرا رئيسيا من مصادر الدراسات الثقافية، لكنها تحولت عند الغذامي إلى مصدر يكاد أن يكون وحيدا، وكرّس قضايا النسق رغم وجود قضايا كثيرة طرحت في النقد الثقافي. سواء اتفقت أم اختلفت معه، إلاّ أنه كان موفقا في توصيل أفكاره، علاوة على أنه حرّك الحياة النقدية العربية، بما أثير من جدل ونقاش حول كتابه عندما صدر، وبما كتب حوله من مقالات ودراسات.

ومن الكتب التي صدرت مؤخراً " تمثيلات الآخر : صورة السود في المتخيل العربي الوسيط 2004" لنادر كاظم ، ولا أدري لماذا وضع مصطلح الصورة في العنوان الفرعي ، رغم أنه يلتزم بمصطلح التمثيل في الكتاب من دون أن يشير إلى أي فرق بينهما؟ هل يقصد توضيح مصطلح التمثيل لمن لا يعرفه ؟ وفي هذا الكتاب تتضخم المادة النظرية بصورة كبيرة ، وتتداخل أحياناً عند التطبيق مع النصوص، التي يتم قطع أوصالها من خلال مادة نظرية مطولة ، فكأن الكاتب يريد أن يقدم كلّ ما قرأه من دون انتقاء كبير، أو اعتماد على ثقافة القارىء، الذي قد لا يحتاج إلى تفصيل مطول، يقطع عليه متعة التحليل، والنصوص المختارة من عصور مختلفة، ومن أنواع أدبية مثل السيرة والشعر. وربما لو اطلع على الدراسات الحديثة عن السود فيما يعرف بـ **black studies** لأثرى موضوعه.

ويمكن ملاحظة أنَّ معظم الدراسات العربية تركز على تمثيلات الآخر مهملة الذات: وعلاقتهما بالآخر، ولعل ذلك نابع من تبنيها لفكرة المركزيات، حيث ينسى الدارسون المركز/الذات لينصب اهتمامهم على الآخروتمثيلاته، رغم وجود علاقة جدلية بين الذات والآخر، وربما كانوا متأثرين في ذلك بدراسات ادوارد سعيد، الذي ركز حديثه على الآخر.

وسأعمد في هذه الدراسة إلى الاستفادة من المناهج الحديثة، ولا سيما الدراسات الثقافية، مع التركيز على بعض المنظورات، التي تسهم في توضيح تمثيلات الذات والآخر، مثل الألوان في التعبير عما يميز لون البشرة والخلْقة عند الذات والآخر، حيث استعملها العرب على سبيل المجاز للتعبير عن الآخر.

تستعين هذه الدراسة في تسليط الضوء على الآخر، بالدراسات الثقافية التي اهتمت بموضوع الآخر ضمن أحد أهم محاورها، وهو الهوية والاختلاف، حيث يطرح هذا المحور في العالم العربي ضمن ثنائيات: الشرق والغرب، والأصالة والمعاصرة، وهو موضوع حيوي وهام حظي باهتمام متزايد، وبخاصة في القرن الحادي والعشرين، وبعد أحداث سبتمبر 2001في الولايات المتحدة.

لقد اعتمدت على عدة مناهل في هذه الدراسة ، منها الدواوين الشعرية والمعاجم اللغوية وكتب الأدب والتاريخ والتراجم والسيرة النبوية والحديث النبوي. وأما بالنسبة إلى الكتب الحديثة، فمنها ماكتب بالعربية من دراسات عن علاقات العرب قبل الإسلام وبعده بالأقوام الأخرى، علاوة على عودتي إلى كتب الدراسات الثقافية، ومعظمها باللغة الإنكليزية، ومنها مايتعلق بمصطلحات الدراسات الثقافية ، حيث تسنّى لي الاطلاع على عدد كبير منها في أثناء وجودي في المملكة المتحدة.

قسمت هذه الدراسة خمسة فصول، أولها الذات والآخر من منظور الدراسات الثقافية، الذي تناول بصورة موجزة نشأة الدراسات الثقافية ، وأهم مصادرها وأعلامها، والعلاقة بينها وبين النقد الأدبي. وكان همّي أن أقدم فكرة عامة ؛ لأنطلق منها إلى منظور حيوي في قراءة الذات والآخر.

وتوقفت عند أهم المفاهيم، مثل الذات و الآخر والتمثيل والتنميط، والعوامل المساهمة

في تشكيل التمثيلات.

وحللت قضية الهوية قبل الإسلام في الفصل الثاني : الهوية والاختلاف، فسلطت الضوء على ما ترتبط به الهوية من ناحية الشكل مثل : لون البشرة والشَّعر وطول القامة وعلاقة الهوية عند العرب بالاعتداد بالأنساب أو الاعتزاز باللغة العربية، وكيف حددوا على أساس هذه الهوية الفروقات بينهم وبين العجم، ثم ركزت اهتمامي على ملامح الوعي بالذات عند العرب في العصر الجاهلي، لأختم هذا الفصل بموقف الإسلام العام من الآخر.

وأما الفصل الثالث فتناولت فيه العجم والفرس، وطرحت فيه طبيعة العلاقة بين العرب والعجم، من خلال دراسة لفظة العجم ومرادفاتها وموقف العرب منهم قبل الإسلام وبعده، وذكرت أهم تمثيلات العجم، من خلال الاستشهاد بالنصوص والأخبار، وتحليلها لمعرفة أسباب حضور تمثيلات معينة أكثر من غيرها. وتوقفت عند تمثيلات الفرس، ومنها وصفهم ببني الأحرار وعلاقة ذلك بعلاقاتهم السياسية مع العرب قبل الإسلام. ثم ركزت على تمثيلات ملوك الفرس عند العرب، ودور بعض أيام العرب والفتوحات الإسلامية في تشكيل تمثيلات الفرس.

ودرست تمثيلات الروم والحبشة والهند والأمم الأخرى في الفصل الرابع، وعرضت فيه لطبيعة علاقة العرب بالروم قبل الإسلام وبعده، مع ذكر الظروف التي أحاطت بهذه العلاقة، وكيف أسهمت في خلق تمثيلات محددة للروم. وتطرقت لتمثيلات السود عامة، وتمثيلات الحبشة على وجه خاص، والظروف التي حددت علاقة العرب بالحبش قبل الإسلام وبعده، وكيف أثرّت في تشكيل تمثيلات الحبش.

وعرضت في الفصل الأخير الأسباب التي أدّت إلى حضور الآخر الفارسي على نحو يفوق حضور غيره، وقدّمت لرؤية العرب للآخر من خلال فكرة المرايا، مع دراسة الكيفية التي قرأ بها العرب الآخر، والأسس أو الظروف التى حكمت هذه القراءة، وركزت اهتمامي هنا على الذوات المتأرجحة من العرب الذين اتصلوا بالآخر، مثل الغساسنة والمناذرة، لأقرأ طبيعة علاقتهم بالآخر وبالعرب، وكيف نظر إليهم بوصفهم منتمين إلى ثقافتين.

الفصل الأول

الذات والآخر من منظور الدراسات الثقافية

أولا: الدراسات الثقافية:

1. هل هي الصرعة الجديدة؟

شهد عقد التسعينيات رواجاً كبيراً للدراسات الثقافية Cultural Studies، وإن كانت قد بدأت بالتشكل في الستينيات من القرن الماضي في بريطانيا ثم الولايات المتحدة ودول العالم الأخرى، وعدت ضمن نقد ما بعد البنيوية Post structuralism . وسأعمد إلى استخدام مصطلح الدراسات الثقافية بدلا من النقد الثقافي؛ لأنه المصطلح الأكثر رواجاً في الغرب، خاصة في بريطانيا حيث ولدت هذه الدراسات.

ولا تُفرق معظم المعاجم الأجنبية بين " النقد الثقافي" و "الدراسات الثقافية" ، وبعضها يدرج النقد الثقافي تحت الدراسات الثقافية(1)، ما أن الكتب التي تتحدث عن النقد الثقافي تستخدم في مراجعها كتب الدراسات الثقافية أيضا. والفارق بينهما دقيق، وتحرص على إيضاحه الكتب الأمريكية، في حين أن المصطلحين غالبا ما يستخدمان مترادفين في الكتب البريطانية، ويُعدُّ مصطلح " الدراسات الثقافية" الأكثر استخداما. والنقد الثقافي يهتم بتحليل الأدب الرسمي وغير الرسمي، علاوة على الفنون الأخرى(2) ، في حين تهتم الدراسات الثقافية بالعلاقة بين الخطاب الثقافي والممارسة من خلال وسائل الإعلام والجماعات العرقية والأقليات، علاوة على اهتمامها بالأدب والفنون الأخرى. وهكذا فإن الدراسات الثقافية تشمل النقد الثقافي، والعكس هنا ليس صحيحا.

وسألتزم بمصطلح الدراسات الثقافية الذي يستخدم عادة في الكتب المطبوعة في بريطانيا،حيث نشأت الدراسات الثقافية، وصارت جُزْءاً أساسيا من الحياة هناك بمجالاتها المختلفة، علاوة على تركيزي على السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تدعم وجهة نظري عند تحليلي للنصوص الأدبية والتاريخية.

ويمكن أن تفهم الدراسات الثقافية بوصفها تشكيلاً خطابياً مكوناً من مجموعة من

---

(1) انظر : Cheis Murray, Encyclopedia of literary critics and criticism,p 1,278

(2) Ross Murfin, the Bedfford glossary of critical and literary terms, p 79

الأفكار والتصورات والممارسات التي تزود بطرائق للحديث عن السلوك المرتـ بموضوع خاص وبالنشاط الاجتماعي (1).

ومعظم الدراسات الثقافية وإن اختلفت مجالات تطبيقاتها وموضوعاتها فإنها تد حول محور الاختلاف والهوية- خاصة في التسعينيات من القرن الماضي- وهكذا "الموقف المكثف للدراسات الثقافية يمكن أن يفهم بوصفه كشفاً للثقافة، وللكيفية الـ يتم فيها تشييد المعاني والتمثيلات المتولدة عن طريق الممارسات الإنسانية الدالـ والسياقات التي وجدت فيها وعلاقاتها بالقوى والنتائج السياسية التي تعزّز هـ الممارسات" (2).

تقوم الدراسات الثقافية بدراسة الاختلاف في الهوية بسبب الجنوسة (Gender) العرق (Race) أو اللون ... إلخ، ويظهر هذا الاختلاف في الأدب والسينما والإعلا وتستخدم الدراسات الثقافية تقنيات التحليل الأدبي على مواد ثقافية أخرى. إنها تعاا المنتجات الثقافية بوصفها نصوصاً تقرأ، أكثر من كونها أشياء موجودة ببساطة يمـ معاينتها(3) . ولعل هذا ما يفسر كثرة الدراسات الحديثة حول أدب الأقليات ، أو درا تمثيلات السّود في الإعلانات والمجلات، أو تمثيلات المرأة في أدب بعينه أو حقبة تاريخ محددة، هكذا إذاً تحمل الدراسات الثقافية همّ كشف الخطابات وما تحويه من تمايزا وتحيزات معظمها يعود إلى أسباب سياسية مثل المركزية الذكورية Androcentrim المتمث في سلطة الرجل والحكومات والمؤسسات التي تسعى إلى تنميط المختلف عنه امرأة/معارض/أو أسود ..إلخ) في شكل يحقق أهدافه، وسأتحدث عن هذا في موضـ آخر من هذه الدراسة.

لعلّ أفضل وصف للدراسات الثقافية أنها عابرة للحقول المعرفية، أو هي دراسا بينيّة(4) Interdisciplinary تستفيد من حقول معرفية عدة، من مثل الماركسيـ Marxism والبنيوية Structuralism وما بعد البنيوية structuralism ost

(1) Chris Barker, The sage Dictionary of cultural Studies, p.42

(2) Ibid, p. 43

(3) Ibid, p. 46

(4) انظر جابر عصفور، آفاق العصر : 32.

والنسويةFeminism والتحليل النفسي Psychoanalysis[1]، لكن جوناثان كلر Culler Jonathan[2] يعزو ظهور الدراسات الثقافية إلى مصدرين أساسين أولهما : البنيوية الفرنسية، خاصة ماكتبه رولان بارت Roland Barthes في كتابه أسطوريات، الذي قرأ فيه سلسلة من الممارسات الثقافية مثل المصارعة، والإعلان عن السيارات والمنظفات . والمصدر الآخر هو النظرية الماركسية الأدبية من حيث تركيزها على ثقافة العمال ، وتحديد الثقافة وعلاقتها بالسياسة و الاقتصاد. ومن أهم أعلامها ريموند وليامز Raymond Williams مؤلف كتاب الثقافة والمجتمع،وريتشارد هوجارت Richard Hoggart مؤسس مركز الدراسات الثقافية المعاصرةCenter for Contemporary Cultural Studies CCCS في جامعة بيرمنجهام[3] ،الذي درس الثقافة غير الرسمية وثقافة العمال، وستيورات هول Hall Sturat، الذي ألف عدة كتب عن الدراسات الثقافية. والتوجه الذي جمع وليامز وجوناثان كلر هو تيار المادية الثقافية Cultural Mareterialism.

فهل تعني هذه الاستفادة من المناهج النقدية والعلوم الأخرى أن الدراسات الثقافية مزيج غير متجانس مما سبقها من علوم ومناهج؟ قد ينظر إليها على أنها مجموعة من النزعات والموضوعات والأسئلة غير المترابطة والملتحمة[4]، لكن عند تأمل مصادرها وطبيعة علاقتها نجد أنها لا تتبنى مقولات متعارضة فيما بينها. إضافة إلى أنها لا تأخذ كل إنجازات هذه العلوم ومناهجها، وإنما تستفيد منها في تركيزها على بعض الموضوعات. فتأخذ من نظريات علم النفس [5] ما قِيْلَ عن الذاتية وكيفية تشكيل الهوية، وتستفيد من الكولونيالية عند حديثها عن التابع (المستعمَر) وعلاقة المستعمِر بالمستعمَر، وتأخذ من ميشيل فوكوMichel Foucault حديثه عن الخطاب والسلطة.

والدراسات الثقافية تصنف ضمن حقل العلوم الإنسانية، بوصفها معرفة بينية؛ لأنها تستفيد من شتّى المنابع التي ذكرتها سابقاً، وتخلق لنفسها تمايزاً خاصاً في موضوعاتها،

---

(1) Andrew Edgar and peter Sedgwick, cultural theory the key concepts: 100,101

(2) Gonathan Culler, literary Theory: a very short introduction. pp. 43-44

(3) Antony Easthopy Easthope, British post- structuralism since 1968, p 71

(4) Wilfred L, Guerin and others, A handbook of critical approaches to literature,p.240

(5) Ghon Hartley, communication, cultural and meida studies,p.50

وهو ما أتاح لدارسيها حرية وقدرة على التمايز في دراساتهم، لكن الغذامي مثلا ضيق مصطلح النقد الثقافي ليتحول إلى "فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللّغة وحقول الألسنية معني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي وما هو كذلك سواء بسواء"(1) . وهكذا تتحول وظيفة هذا النقد عند الغذامي من نقد النصوص إلى نقد الأنساق (2) .وقارىء الغذامي يلحظ أن النقد الثقافي لديه سيتحول من قراءة النصوص ثقافيا إلى نقد إيديولوجي قيمي يذكر بأسوأ ما في النقد الماركسي.

والمتبع للدراسات الثقافية سيجدها قد سبّبت صدمات متعددة للمتلقين، أقلّها دخول نماذج ثقافية من خارج الأدب في الدراسة والتحليل، مثل الإعلانات التجارية وصور أغلفة المجلات، وإن بدت إرهاصات ذلك في كتابات رولان بارت مثل كتاب أسطوريات(3) حيث يحلل إعلانا لنوع من المساحيق المنظفة، ويتحدث عن الأزياء، وموضوعات أخرى شبيهة بذلك. إذاً الدراسات الثقافية مهتمة بالممارسات الثقافية المختلفة خاصة مع تطور وسائل الإعلام والاتصالات. علاوة على ذلك فهناك صدمات أخرى منها زحزحة أو تفكيك مصطلح Literary Canon ، أي الأدب الرفيع أو المعتمد(4)حسب ترجمة الرويلي والبازعي للمصطلح.

ويشير هذا المصطلح إلى"مجموعة النصوص أو الأعمال المعتمدة ضمن تراث محدد، وفي حقل من حقول المعرفة، بوصفها منضبطة ضمن معايير أو قيم معينة لتشكل وحدة نصية متجانسة"(5)، وخير مثال على الأدب الرفيع شكسبير في الأدب الإنكليزي، وامرؤ القيس والمتنبي في الأدب العربي. وهدف الدراسات الثقافية كما يرى الغذامي هو كشف ما تتضمنه النصوص الأدبية من أنساق مضمرة وليتساءَل القارىء مثلاً: إن كان المتنبي شاعراً عظيماً أم شحاذاً عظيماً(6)، ومن ثم يصبح دور الدراسات الثقافية هو

(1) عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، 83، 84.
(2) المرجع نفسه، 81.
(3) انظر: رولان بارت، أسطوريات، 41، 51
(4) انظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: 145.
(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(6) عبدالله الغذامي، مرجع سابق، 93.

"إيجاد نظريات في القبحيات"(1) و"أن تدرس ما يمكن أن يكون هامشياً، أو كأن لا تلتزم بالأعراف التقليدية للمؤسسة الأكاديمية، أي أن تستجوب القيم والأعراف المقبولة ومن منطلقها تُفسر تهافت أسباب رفض غيرها ضمن المؤسسة الثقافية نفسها"(2).

ولعلّ من أهم الكتب – التي كشفت ماتنطوي عليه النصوص الأدبية الغربية من أنساق ثقافية مثل النظرية الدونية للآخر المختلف– كتاب إدوارد سعيد الثقافة والإمبريالية، الذي يهدف إلى كشف الخطاب الإمبريالي في الروايات التي حللها، ولم يهدف إلى تقييمها فيضعها ضمن القبحيات، ولا يقلل من جودتها وجمالها . ولا يقتصر مفهوم النموذج الأدبي الرفيع على الإعلام فحسب، وإنما الآداب أيضاً. ومن ثم لم تعد الدراسات الأكاديمية قاصرة على نماذج وآداب معينة، بل دخلت آداب أخرى من مثل الأدب الآسيوي الأمريكي، والأدب النسوي، وأدب مابعد الاستعمار الانجليزي(3).

وبالرغم من هذا فلم تقبل الدراسات النسوية والدراسات الثقافية في الغرب بسرعة، فقد تمت مقاومتهاقبل إدخالها في الدراسات الجامعية(4)ويجدر بي هنا أن أذكر مناظرة(5) جرت في جامعة ستانفورد طالبت بإسقاط عدد من الكلاسيكيات الأدبية، لأن من كتبها هم "رجال بيض موتى"(6)، وبذلك فهي من كتب النخبة وتكرس المركزية الغربية، مما دفع بالجامعة إلى تدريس آداب كانت تعد مهمشة.

ولعل ردة الفعل القوية ضد الأدب الرفيع، لم تأتِ لتهاجمه بسبب مماينطوي عليه من قيم جمالية وتجربة إنسانية، بل لأنه استخدم أداة لتركيز آداب الشعوب الغربية الأنجلو– أمريكية، مما أدّى إلى تهميش الأدب غير الرسمي وآداب الأقليات والشعوب الأخرى، وهذه الدعوة بزحزحة الأدب الرفيع أدت إلى ردة فعل قوية كان هدفها أن يحدث توازن بين دوائر الاهتمام، فلا تقتصر دراسة الأدب على نماذج معينة فحسب، لكن ليضاف

---

(1) المرجع نفسه، 84.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي، مرجع سابق: 77

(3) نقل بتصرف Jonathan culler, Literary theory: avery short Introduction

(4) انظر: فخري صالح، النقد والمجتمع، 208–209.

(5) انظر: الفين كرنان، موت الأدب، 15.

(6) المرجع نفسه، 15

إليها، من ثم تتوسع دوائر الاهتمام وتُثرى. إنها ثورة لإثبات الوجود ، وليس لتدمير الأدب الرفيع في حد ذاته؛ لأنه سيتحول بهذا إلى مركزية تهمش غيرها، وهذا – غالباً– لن يحدث؛لأن تحول أدب معين أوجماعة معينة أوحضارة بعينها ليكونوا مركزاً، تخلقه ظروف عدة أهمها القوة السياسية، وبهذا لا أوافق الرويلي والبازعي في نقدهما" بأن الثقافة الهامشية تتحول إلى ثقافة المركز"(1) خاصة فيما ذكرت من أمثلة، ربما جاءت آراؤهماوموقفهما من الدراسات الثقافية، لأن معظم ما كتب من دراسات وتطبيقات صدر بعد منتصف التسعينات، فلم يتح لهما الاطلاع عليه عند إعداد الكتاب(2).

و لم يقتصر الأمر على آداب الشعوب الأخرى، وإنما تجاوزه أيضاً ألى دراسة بعض الموضوعات التي لم تدرس سابقاً دراسةجادة في الثقافة العربية، مثل البرامج الفنية الغنائية والتمثيلية، والكاريكاتيروغير ذلك (3). ولا أظنّ أن الغذامي في تناول المجال الإعلامي والفني في الثقافة العربيةمسبوق، لكنه لم يحسن اختيار بعض النماذج، وحلل بعضها الآخر تحليلاً سريعاً، لأنه غيّر مجال تطبيقاته في أغلب الظن، وعلى الرغم من هذا تبقى بعض الفصول متميزة في اختيار النموذج و التحليل (4). ولعلّ الكثيرين أصيبوا بصدمة عندما اطلعوا على كتاب الغذامي، رغم أنه أمر مألوف في الدراسات الثقافية في الغرب، فهناك دراسات عن المسلسلات التلفزيونية خاصة التي تستمر لعدة سنوات في عدة أجزاء، وتسمى Soap operas واللوحات الفنية والإعلانات التجارية والأغاني وغير ذلك(5).

وهنا أتساءل إذا كان الناقد يوسع مجال النقد ليشمل السينما والتلفزيون والصحف وغير ذلك، فهل عليه أن يقوم بدور المحلل الاجتماعي والإعلامي؟ أم أن هناك غياباً للنقد الفني الجاد للأعمال الفنية ، وما قد تنطوي عليه من خطابات ، جعلت الناقد يدرك خطورة ما يُقال من خلالها، فعزم على كشف أنساقها؟ وبالتأكيد لا أقصد بهذا أن أنفي العلاقة بين الأدب والسينما وغيرها، فهي فنون مختلفة، تصب بأشكالها مجتمعة في مفهوم

---

(1) **ميحان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي،77.**

(2) الطبعة الثانية من الكتاب صدرت عام 2000.

(3) انظر: عبدالله الغذامي، الثقافة التلفزيونية، 51, 53, 81.

(4) انظر: المرجع نفسه، 97

(5) انظر: Stuart Hall, Representation p, 75, 337

الثقافة، لكن أرى أن يتخصص الناقد في دراسة الآداب أكثر من غيرها من الفنون أي أن يبقى مجال التطبيق في الآداب، ولا بأس أن تورد أمثلة من المجال الإعلامي والفني تؤكد النماذج التي يطرحها الناقد، إضافة إلى ضرورة حسن الاختيار، فليست كل الأعمال الفنية مؤثرة في الأجيال ، والتحليل لا بدّ أن يكون عميقاً يكشف الخطابات الحقيقية الخفية.

ولعلّ ما كتبه إدوارد سعيد عن "أوبرا عايدة"(1) يشكل نموذجا جيداً، إنه عمل مؤثر، وتحليله كان عميقاً، وقرأه ضمن سياقاته. إن اتجاه الناقد واهتمامه بالفنون الأخرى يحتم عليه أن لا يهمل الأدب، والزمن سيحكم ببقاء هذه الممارسات أو اندثارها، إن هذا الأمر لا يصب في قضية ثقافة النخبة وثقافة العامة، بقدر ما يهتم بالتركيز على دراسة الأدب مستفيدين من الموضوعات والمفاهيم التي تقدمها الدراسات الثقافية، علاوة على أن اتساع المجال يحتم وجود قارىء موسوعي ذي قدرات خلاقة، وربما كان وجوده كان فكرةً مثالية قد لاتتحقق دائماً.

احتلت الدراسات الثقافية وخاصة في عقد التسعينيات من القرن الماضي – مكانة مرموقة في الحياة النقدية في أوروبا وأمريكا، وكأيّ منهج نقدي جديد فإنها حظيت باهتمام النقّاد؛ وأثارت صخباً وضجة. ولا أظنّ أن هناك منهجاً أو نظرية في النقد قد استغنى به النقاد عن غيره من المناهج، ولعلّه من حسن الطالع أن الدراسات الثقافية دخلت إلى النقد العربي، وهي ما تزال في بداياتها على عكس البنيوية التي دخلت إلينا وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة في الغرب.

وسأحاول في هذه الدراسة، خاصة في هذا الفصل التركيز على بعض النماذج المعاصرة، لربط القارىء بما يشاهده في الواقع المعيش، ومن ثم يجد نفسه– وهو يطالع الأدب القديم ولا سيما الجاهلي موصولا بما يماثله من القضايا المطروحة في الحياة المعاصرة.

---

(1) انظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 176.

هناك محددات ترتكز عليها الدراسات الثقافية، ومن أهمها:

– التركيزعلى الآخر المقموع (المرأة/ المستعمَر/ الأسود / الأقليات المضطهدة) أو أي تمييز بين البشر على أساس القوة، ودراسة هذه تمثيلات في الآداب والفنون ووسائل الإعلام.

– دراسة الذات وعلاقتها بالآخر.

– عدم التميز بين الآداب رالفنون مثل (أدب النخبة/ الأدب غير الرسمي) و (الثقافة العليا / الثقافة الدنيا) ،لأنها لا تنطلق من فكرة الأدب الرفيع.

– دراسة خطاب الثقافة وعلاقاته بالسياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية.

٢- النقد الأدبي والدراسات الثقافية : انسجام أم تجاور ؟

في البدء يجدر الحديث عن العلاقة بين النقد الأدبي والدراسات الثقافية، التي استفادت من شتى العلوم الإنسانية بما فيها النقد الأدبي ،إلاّ أن هناك من يرى أن هذه الدراسات الثقافية قد تشكّل تهديداً للنقد الأدبي، ومن ثم تتحول هذه الدراسات إلى كائن متوحش جاحد يبتلع من كان سبباً في وجوده. وهنا أتساءل هل انبثاق نقد جديد يقضي بالضروروة على ماسبقه من نقد ؟ وهل ماتت أنواع النقد السابقة ؟ أم أنها صرعة ثقافية تأخذ وقتها لتتحول إلى نوع قديم من النقد إن ظهر اتجاه جديد ؟ لتكون سنة الحياة ، وطبع الإنسان المولع بالتجديد بحثاً عن الأفضل . كل هذه الأسئلة وغيرها مشروعة، إنها تطرح همساً وجهراً، وتحتاج إلى وقفة. فما العلاقة التي تربط النقد الأدبي بالدراسات الثقافية ؟وأيهما يشمل الآخر؟ وهل ستقضي الدراسات الثقافية على النقد الأدبي؟

لقد تصدى جوناثان كلر لهذه الأسئلة فرأى أن " الدراسات الثقافية تحتوي الدراسات الأدبية وتطوقها ، فتمتحن الأدب بوصفه ممارسة ثقافية . لكن ما نوع الاحتواء؟ يوجد هنا قدر كبير من الجدل. وهل الدراسات الثقافية مشروع متسع حيث يتسنى فيها للدراسات الأدبية أن تكسب قوة جديدة وبصيرة؟ أم أن الدراسات الثقافية ستبتلع الدراسات الأدبية وتدمر الأدب؟(1)".

ربما تعكس تساؤلات جوناثان كلر القلق الذي ساد الأوساط الأدبية والنقدية بسبب المدّ الجارف للدراسات الثقافية ، وما حملته من تطبيقات مختلفة في الثقافة الغربيّة. وأما في الثقافة العربية التي أطلّ عليها الغذامي بكتاب النقد الثقافي، وهو من أوائل من كتب في هذا المجال بالعربية، فقد أحس معظم من قرأه بالصدمة حين قرأ في مقدمته و"بما إن النقد الأدبي غير مؤهل لكشف هذا الخلل الثقافي فقد كانت دعوتي بإعلان موت النقد الأدبي ، وإحلال النقد الثقافي مكانه". (2)

---

(1) Jonathan Culler, Literary theory, P. 43

(2) عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، 8

عند تأمل السياقات التي أحاطت بالموقفين السابقين أجد أن القلق الذي ساد في الغرب منطقي؛ لأن بعض نقادهم اهتم بمجلات المراهقين والأدب الإباحي (1)،مما عكس حالة القلق من موت الأدب الرفيع (2) خاصة عند من يسميهم جوناثان كلر "بالنخبة". إن الدعوة بموت الأدب والنقد ليست جديدة، ففي عام 1982تحدثت لسلي فيدلر Leslie Fiedler عن موت الأدب النخبوي وولادة الأدب غير الرسمي (3) ، ومن ثم موت النقد الأدبي المعتمد أساساً على هذا الأدب . وقد حظيت فكرة موت الأدب في الغرب، باهتمام عبد القادر الرباعي، ليناقش أصول هذه الفكرة عند النقاد الغربيين والآثار المترتبة على تبنيها، ومن ثم دعا إلى التأني إزاء تبني موقف من النقد الثقافي لأنه " مازال مولودا لم يشتد ساعده بعد"(4).

أما بالنسبة إلى الغذامي فالدراسات الثقافية هي طوق النجاة الذي تصور أنه يقدمه لينقذ الجميع. لقد أعلن موت النقد الأدبي ليُحدث " لنفسه بالدرجة الأولى، هذه النقلة الحادة من حالة معرفية إلى حالة معرفية أخرى، من أسئلة محددة إلى أسئلة أخرى، وهذه لا تحدث إلا بوقوع صدمة قوية داخل الذات"(5) إذاً موت النقد الأدبي في حقيقته هو صدمة للفت الانتباه إلى الدراسات الثقافية، وإعلان الموت في مقدمة الكتاب هو شهادة ولادة للدراسات الثقافية، إذاً هو إعلان للنقلة النوعية، لا يمكن أن يُفهم هذا بسبب جمود النقد الأدبي، وتأثير وسائل الاتصال والإعلام على الناس فحسب، لكن السبب الحقيقي هو الأوضاع السياسية العربية، وما تعانيه من تدهور.

ومن ثم فالدراسات الثقافية تتطلب من الناقد أن يربط الممارسات الثقافية بالخطابات السياسية خاصة؛ لإحداث التغييرات الاجتماعية والثقافية(6). ويمكن ملاحظة هذا في

---

(1) انظر: تيري ايجلتون، فكرة الثقافة، 88.

(2) انظر: المرجع نفسه، 53.

(3) انظر: الفين كرنان، موت الأدب، 13

(4) عبدالقادر الرباعي، ثقافة النقد ونقد الثقافة، عالم الفكر، الكويت، ع3 م33، يناير – مارس 2005ص 243.

(5) أحمد الزين، لقاء مع الغذامي، جريدة الجزيرة الإلكترونية http://iplog4.suhuf.net.sa/cgi-1999/3/14 bin/jaz_open_archive.cgi?year=1999&month=mar&day=14

(6) انظر Chris Barker, the sage dictionary of cultural studies. P. 43

حديث الغذامي عن صدام حسين(1). وبالرغم من أهمية طوق النجاة هذا، إلا أن الغذامي لا يذكر الماركسية بوصفها مصدراً رئيساً للدراسات الثقافية، وهو يذكرها في تعبيرات عامة، رغم أنه يذكر التوسير Louis Althusser (2).ويمكن أن نفهم هذا الإغفال الصريح لذكر مصطلح الماركسية، نظراً لحساسيتها في المجتمع السعودي. وهكذا يتضح أن فكرة موت النقد الأدبي في الغرب جاءت تعبيرا عن إحساس مجموعة من الكتاب عبر كتاباتهم بضرورة التغيير. بينما نراها في الثقافة العربية جاءت إعلاناً ودعوة من ناقد واحد لتغيير المناهج النقدية السائدة، وهو ما زال يبشر بولادته، فهل هذا هو النقد الذي يَجُبُ ما قبله!

لكن السؤال مازال قائماً عن طبيعة العلاقة بين النقد الأدبي والدراسات الثقافية، إنها علاقة تجاور لا صراع عند جوناثان كلر، وإن استخدم تعبير" الاشتمال أو الاحتواء"؛ لأن مجالات تطبيق الدراسات الثقافية أوسع من الأدب. وهو ينفي الصراع بينهما بسبب طبيعة الدراسات الثقافية، التي لا تقيد النقد الأدبي بموضوع ما، علاوة على أن الدراسات الثقافية نفسها نشأت بوصفها تطبيقات لتقنيات التحليل الأدبي على مواد ثقافية أخرى. إنها تعالج المنتجات الثقافية بوصفها نصوصاً تقرأ"(3)،في حين أن الغذامي يطبق تقنيات التحليل الأدبي على الدراسات الثقافية مع إحداث بعض التغيير(4).إذا كان جوناثان كلر يُبشر بالتجاور بين النقد الأدبي والدراسات الثقافية فإن الغذامي يبدو غير متفائل فإن " يحدث التجاور ليس هناك مشكلة، لا بأس إن استطاع أحد أن يحدث تجاوراً بينهما، فهذه مسألة ليست قسرية"(5).

وما دامت الدراسات الثقافية جاءت نتيجة لإقصاء الآخر المختلف، أياً كان فرداً أم جماعة أم دولة، ولأية أسباب، فلقد جاءت صوتاً للمهمشين في عالم يسعى إلى الحرية

(1) عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، 192.
(2) المرجع نفسه، 18 وما بعدها.
(3) Jonathan Culler, Literary theory: 46
(4) عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، 62
(5) أحمد الزين، لقاء مع الغذامي، جريد الجزيرة الإلكترونية
http://iplog4.suhuf.net.sa/cgi-1999/3/14
bin/jaz_open_archive.cgi?year=1999&month=mar&day=14

والديمقراطية، والأهم من هذا التعددية. فكيف يمكن لهذه الدراسات أن تقصي الآخر، المنهج النقدي المختلف عنها. أليس الأحرى التفكير بالتفاعل والتعدد بين المناهج، بدلاً من فكرة المنهج النقدي الواحد الذي تعلى قيمته على غيره، وكما أن تاريخ النقد يشهد بتجاور المناهج المختلفة وتفاعلها معاً.

٣- البحث عن الهوية في زمن العولمة

منذ أكثر من عقد من الزمان كثرت الدراسات في الثقافة العربية عن الحضارة الغربية وعلاقتها بالمسلمين، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وحرب الخليج الثانية وما أعقبها من نتائج. ومثلت هذه الدراسات عند بعض الباحثين مثل محمد عابد الجابري وعبد الله إبراهيم مشاريع فكرية، وعقدت مؤتمرات مثل مؤتمر " الأدباء العرب في مواجهة التحديات" وهو مؤتمر اتحاد الأدباء والكتاب العرب عام 1992. ومؤتمر" المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر" الذي عقده المجمع الملكي الأردني عام 1995، و"إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب" التي نظمها المجمع العلمي العراقي عام 1995، ومؤتمر "العولمة والهوية" الذي عقد في جامعة فيلادلفيا بالأردن عام 1999.

وهناك مؤتمرات كثيرة يصعب حصرها، علاوة على الملفات التي خصصت لهذا الموضوع في الصحف والمجلات والدوريات، لذا لا نستغرب أن تصدر دورية بعنوان التسامح الذي " يتجلى في القدرة على قبول الآخر المختلف واحترامه ومحاورته، وقبول الآخر والاعتراف به وعدم تنميطه وازدرائه، يشير في واقع الأمر، إلى ثقة الذات بنفسها، وإدراكها لهويتها، وما تتحلى به من ميزات وخصائص"(1).

وفي ظل المتغيرات العالمية السريعة والهيمنة الأمريكية على العالم، عادت الشعوب تتساءل عن هويتها الثقافية، وموقفها من الآخرالمختلف عنها، وليس هذا مطروحاً في العالم العربي وحده، وإنما في معظم دول العالم التي تخشى على ثقافتها من تأثير الثقافة الأمريكية. وطرحت تساؤلات عن العلاقة بين الحضارات هل هناك "صدام" بينها أم "حوار"(2). وما الذي يجمع بين الثقافات؟ ولأن هذه القضية شائكة ومتداخلة، فإنها تطرح في شكل ثنائيات : الذات / الآخر و المركز / الهامش والإسلام / الغرب والهوية

---

(1) خليل الشيخ، كلمة سواء، مجلة التسامح، مسقط، العدد 2 ربيع 2003، 7.

(2) كتب الكثير حول هذا الموضوع لمزيد من التفاصيل انظر: محمد عابد الجابري – قضايا في الفكر المعاصر، 83 وما بعدها.

/ العولمة والأصالة / الحداثة، لذا أرى من الضرورة التركيز على بعض النقاط الأساسية التي تخدم الموضوع، ومنها الحديث عن المركز و الهامش، وطبيعة العلاقة بين الثقافات.

لقد اهتم عبدالله إبراهيم بالمركزيات، بدءاً من "المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات 1997" و "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة–1999" و " المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى –2001"، وهناك آخرون ممن كتبوا عن هذا الموضوع، لكني سأركز اهتمامي على عبدالله إبراهيم لأن لديه مشروعا متكاملا. إن المركز يحيل إلى الذات، والهامش يحيل إلى الآخر. و" الانطلاقة من مجرد تعيين هندسة الشكل أو العلاقة بين الذات والآخر، يضع حداً لقيام أي حوار بينهما. فالمركز الذي حدد موقعه كمركز فرض على الآخرأن يكون بلا مركز : لأنه ليس للدائرة سوى مركز واحد. وما التعيين خارج المركز إلاّ هو التورط في المساحة اللامتعينة كمحيط يمكن أن يتسع إلى ما لا نهاية، فالمتعين الوحيد هو المركز. وبالتالي يغدو متعيناً بلا حدود مقابل لاحدود المحيط حوله الذي ليس له محيطاً فعلاً"(1).

أقف عند الاستشهاد وإن كان طويلاً نسبياً، إلا أنّه مهم، لأن التعيين الهندسي يساعد في فهم الفكرة، حيث يصبح المركز هو الأصل، والمصدر الأساسي، إنه يقع في منتصف الدائرة، ليكون محوراً لكل أقطار الدائرة التي لن يكون قطراً أو نصف قطر إلاّ إذا انطلقت منه، إنها تعتمد عليه في تحديد ذاتها، ومن ثم فقيمتها لا تأتي إلاّ من المركز، هكذا تصبح الأقطار مؤثراً فيها، بينما لا تؤثر هي في المركز.

ولقد اكتسبت الثنائية الضدية المركز / الهامش دوراً واضحاً عبر التاريخ الإنساني، " وكانت تجليات هذا التقسيم تأخذ مظاهر متعددة حسب الحاجة والظرف التاريخي، وفيما كان العالم، طبقاً للتقسيم اليوناني، يتكون من (أحرار) و (عبيد)، أصبح في القرون الوسطى يتكون من (مؤمنين) و (كفار)، ثم استقر في العصر الحديث على أنه يتكون من (متحضرين) و (متخلفين)"(2) ومما سبق نجد أن هناك أسساً للتمركز قد يكون أساسها

(1) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، من المقدمة 7.
(2) عبدالله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، 172–173.

العرق أو الدين أو العلم، وينظر المركز إلى الهامش / الآخر نظرة ازدراء و دونية. ومن أهم العوامل التي تساعد على نشوء المركزية السيطرة السياسية والتفوق العلمي، وغالباً ما تعمد المركزيات إلى تأكيد ذلك بوسائل عدة، مما يساهم في عودة الآخر / الهامش إلى ثقافته، يُساءلها بحثاً عن هويته وعن عوامل تساعده في المواجهة، وليتساءل عن علاقته بثقافة الآخر.

وتركيزي على فكرة الدائرة لتصوير المركزية، يجعلني أتساءل ألم يتحول الهامش من خلال نظرة المركزية إلى دائرة– ولونظرياً– منفصلة عن الدائرة الأساسية؟ لعلّ فكرة المركزية رسخت فكرة انفصال العلاقة بين الذات والآخر، ولنأخذ مثالاً على ذلك بريطانيا فهل يمكننا الحديث عن ثقافة بريطانية أصيلة غير متأثرة بأفواج المهاجرين من جنوب شرق آسيا ومن الشرق الأوسط ؟ ألم تصبح الثقافة في بريطانيا هجيناً من الذات والآخر، وتمتزج في التهجين Hybridity عناصر من ثقافة الذات وثقافة الآخر، لتخلق هوية جديدة(1)

والدائرتان الذات/الآخر، تحكمهما علاقة، فيؤثر كل منهما على الآخر، في منطقة تسمى في الرياضيات المعاصرة التقاطع، ولا يعني هذا التأثر أن أحدهما يذوب في الآخر تماماً، أو أنه يحتفظ بذاته نقية كما كان من قبل، أقول هذا لأنني لا أظن أن هناك نقاء تاما للهويات، فهي دائماً تأخذ من غيرها، ويأخذ الآخر منها أيضا، ويمكن أن نتحدث عن نسبية في نقاء الهوية. ولنأخذ مثالا من العصر الجاهلي على التأثر بالآخر، فلقد تنقل الأعشى وسافر كثيراً في بلاد العرب والعجم، فهل تشبه هويته ذلك البدوي الذي كان مستقراً داخل شبه الجزيرة العربية؟ وهل تشبه هوية ذلك البدوي أي فرد من الغساسنة أو المناذرة؟ إن هوية البدوي أكثر نقاء من سكان المدن، وإلاّ لما أرسلت القبائل أطفالها ليشبوا في البادية أقوياء الجسد، فصحاء اللغة، بعيداً عن المدن التي لم تخلُ من وجود غير العرب سواء أكانوا زائرين ام مقيمين، وهذا يمكن تفصيله في موضع آخر.

---

(1) سيتم توظيف هذه الفكرة بعمق في هذه الدراسة، ولاسيما في الفصل الأخير

وهكذا فالعلاقة بين الذات والآخر يتجاذبها تأثير كل منهما في الآخر، بغض النظر عن القوة السياسية، فالمغلوب لا يكون وحده هو المتأثر فحسب، فالمغول رغم غلبتهم تأثروا بعد غزوهم بالحضارة الإسلامية، وهذا التأثر ظهر في ثقافتهم واضحا، ومن ثم فهي ليست ثقافة نقية من تأثير الآخر.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ما الذي سيتغير في فهم الثقافة إن نُظر إليها بمنظور المركز أو بمنظور تفاعل الذات والآخر؟ لعلّ أهم استراتيجيتين في نقد ما بعد الكولونيالية Post colonialism " إنكار مركزية الثقافة الاستعمارية النفي والاستيلاء على الخطاب الاستعماري وإعادة صياغته ... وتحاول كلتا النظريتين [ما بعد الكولونيالية والنسوية] إعلاء شأن الهامشي في مواجهة السائد المهيمن، وفضح هياكل الهيمنة"(1).

هكذا نجد أن القول بفكرة المركزية سيفضي إلى التعددية الثقافية ، والقول برفض المركزية سيقود إلى التهجين الثقافي، وإذا كان هذا هو نتيجة الافتراضات النظرية فماذا عن الواقع الفعلي؟ ما الذي يجري في العالم، خاصة في الدول المستعمرة سابقاً؟ حيثما تلفت السائح في لندن سيجد آثار الثقافة الهندية، لا في الكثافة السكانية للهنود والمطاعم فحسب، وإنما في أروقة الجامعات والإعلاميين وزمرة المثقفين. وإن زرت باريس ستلاحظ الثقافة المغربية في نواح عدة، هذه الثقافات لا تتجاور فيما بينها إنها تتفاعل، و" هيهات أن تكون الثقافات وحدانية موحّدة أوْ مستقلة ذاتياً، بل إنها بحق تكتسب عناصر أجنبية وآخريات وفروقاً تفوق ما تقوم واعية بإقصائه" (2).

إذاً أمر التهجين وارد في كل الثقافات، التي تختلف فيما بينها في نسبة التهجين، لأمور عدة أهمها ظروف اللقاء بالآخر من خلال الاستعمار، والاستشراق والاستغراب، حسب مفهوم حسن حنفي، ووجود المهاجرين في بعض الدول، وإقامة العلاقات الاقتصادية والسياسية بأشكالها المختلفة، وإقامة المهرجانات الدولية، وما إلى ذلك من وسائل.

---

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، 450.
(2) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 85.

ويرى تودوروف أن التفاعل بين الثقافات قد يأخذ شكلاً عقيماً مثل " التبني العقيم لقيم المركز وثيماته وحتى لغته وإما النزعة الانعزالية ورفض الإسهام الأوروبي"[1]، لذا فالتفاعل يؤدي إلى الثقافة المهجنة. وهذا التفاعل لا ينفي وجود هوية مستقلة لكل منهما،ومتأثرة بالآخر في الوقت نفسه، مما يؤدي إلى إثراء الثقافتين، ونقدهما لنفسيهما مع عدم تمجيد الآخر على حساب الذات[2].وممن تحدث بعمق عن التهجين الثقافي هومي بابا Homi K. Bahbah ، من خلال حديثه عن الفضاء الثالث الذي لا يمثل الذات، ولا الآخر، وإنما يمثلهما معاً. [3] ولأهمية ما يطرحه سأقف عند هذه الفكرة في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

(1) تزفيتان تودوروف، تفاعل الثقافات، مجلة فصول م12، ع2، صيف 1993، ص226

(2) المرجع نفسه، 228.

(3) انظر: Homi, K. BhaBha, the location of culture, p. 37

ثانيا : الذات والآخر

١-علاقة الذات بالآخر : بين وهم النقاء وواقع التهجين

فرانز فانون Frantz Fanon" شاب قد وقف وجهاً لوجه مع طفلة باريسية بيضاء ووالدتها. والطفلة تجذب يد الأم وتقول "انظري يا ماما، رجل أسود وهو يقول : تفجّرت لأول مرة أعرف من أكون، لأول مرة استشعر كما لو أنني نُفيتُ من خلال النظرة المتفرسة للآخر، وفي الوقت نفسه أعيد وضعي في العالم، وكأنني آخر"(1) لقد اكتشف فانون ذاته، فهو أسود مختلف عن الطفلة البيضاء. إنه يدرك ذاته، لكنه يراها بصورة مختلفة، فهي تأتي هنا في وضع تقابل أبيض / أسود، لقد ميزته هذه الطفلة عن البيض بكلمة "أسود"، لتخرجه عن ما يتصف به الفرنسيون من بياض اللون، فحولته إلى آخر من خلال عملية الإقصاء عن جماعة البيض. ويجدر بي التوقف هنا عند بعض أهم المصطلحات في هذه الدراسة، فسأستخدم مصطلح الذات "Subject" في مقابل الآخر "Other" ، والذات تتضمن معنى النفس، إنها تشمل الأفكار الواعية وغير الواعية، والعواطف التي تشكل معنى من نحن وكل المشاعر التي جُلِبت إلى مواضع مختلفة من خلال الثقافة ... إننا نجرب ذاتيتنا من خلال السياق الاجتماعي، حيث اللغة والثقافة يعطيان المعنى لخبرتنا بذواتنا وحيث تُبنى الهوية"(2).

ولعلّ قراءة نص فانون السابق تعين على تطبيق مفهوم الذات " عند هيجل Hegel ، ففانون إنسان يفكر، ويستخدم اللغة، لكنه لم يكتشف ذاته إلا من خلال الآخر،(3) وهو هنا الطفلة الفرنسية، التي صنّفته باختلافه عنها، فالأبيض يقابله الأسود، ليدرك فانون اختلافه اللوني، الذي يدركه حقيقة واقعة، لكنه هنا يشير إليه بوصفه مختلفاً عن

(1) نقلاً عن ستيورات هول هويات قديمة وجديدة ضمن كتاب: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، انطوني كينج، 80.

(2) Kathryn WoodWard, Identity and difference, P. 39.

(3) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، 462.

الفرنسيين إنه ليس منهم. مما سبق نجد أن الوعي بالذات عند هيجل لا يتحقّق إلاّ من خلال الآخر، علاوة على أن " معرفة الوعي لهذه الموضوعات الأخرى هي معرفة لنفسه أيضاً. وهذا هو ما يعنيه هيجل بقوله : إن العالم هو المرآة التي نتعرف فيها على أنفسنا"(1).

ربما ينظر بعضهم إلى الوعي بالذات بوصفه شيئاً مسلماً به، لكن الأمر قد يختلف أحياناً، ففي جامايكا " وللمرة الأولى، يدرك السود أنفسهم بوصفهم سوداً، إنها الثورة الثقافية الأكثر عمقاً في الكاريبي"(2) إنهم يدركون اختلافهم فيما بينهم، لكنها "هوية منسية"(3)، فهم ينتمون إلى الجنس نفسه [السود]، لكن هذا الوعي بالذات لم يتم إلاّ باللقاء مع الآخر المختلف / الأبيض. ومن ثم فهذا الوعي بالذات هو الذي ينشيء الهوية القائمة على الاختلاف عن الآخر، وسيؤدي إلى ازدهار آداب الأقليات وظهور أحزاب وحركات سياسية(4).

وعند تأمل ما قيل عن الذات(5) يتضح أنها عند ما قبل البنيوية موصوفة بأنها أساسية و موحدة، وموجودة ومحددة بذاتها ومستقلة، لكنها في ما بعد البنيوية ثانوية ومشيدة من خلال اللغة والإيدولوجيا و علاوة على أن " فكرة الهوية الشخصية تظهر من خلال خطاب الثقافة و"أنا ليست شيئاً معطى، لكنه يظهر ويخاطب من خلال علاقته بالآخر ؛ (6) وهكذا فهي عنصر، وليست مركزاً يتحدد من خلاله العالم. ووجود الذات مقترن بالآخر، وهو مصطلح يمكن تتبع دلالاته من خلال كتابات(7) هيجل وجاك لاكان Jacque Lacanوجان بول سارتر Jean- Paul Sartre وجاك دريدا Jacque Derrida وإدوارد سعيد Edward Said وميشيل فوكو، ولقد استفيد من حديث هيجل عن علاقة السيد بالعبد، ومن نظرية لاكان عن اللاشعور ومرحلة المرآة Mirror-Phase. وتكوين هوية الطفل.

(1) محمود رجب، فلسفة المرآة، 201.
(2) ستيورات هول، هويات قديمة وجديدة ضمن كتاب: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، انطوني كينج، 87.
(3) انظر: ميخائيل أنوود، مرجع سابق، 256.
(4) انظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 272.
(5) Jeremy Hawthorn, AGlossary of contemporary literary theory, P. 347
(6) Jonathan Culler, The Pursuit of signs,p. 37
(7) لتتبع الجذور التاريخية Peter Brooker, cultural theory A Glossary, p.179

واستفيد أيضاً في مفهوم الهوية من " تفكيكة الثنائيات في الفلسفة الغربية، ونجدها في عمل دريدا. وفي كلتا الحالتين فالهويات لكل طرف من العلاقة الثنائية يُصاغان معاً: فالسيد ملازم للعبد، وهويات الرجال متشابكة مع هويات النساء،وذات الحاكم المستعمِر تصاغ في مركبة التندم [مركبة يجرها جوادان أحدهما أمام الآخر] مع التابع المستعمَر. وفي الواقع فإن بحث الاستشراق الذي قدّمه سعيد يتضمن واحداً من أفضل ما عُرض من استخدامات المصطلح"(1). لعلّ الحديث هنا عن الثنائيات الضدية يحيل إلى فكرة المركزية التى ذكرتها سابقاً، وسأتناول ما يترتب على دحض هذه الفكرة في العلاقة بين الذات والآخر.

ونجد مما سبق أن جوناثان كلر قد أكد دور الثقافة والإيدولوجيا في تكوين الذات وعلاقتها بالأدب، في حين أكد إدوارد سعيد أن أساس العلاقة هو القوة والسيطرة، عند دراسته للاستشراق وحديثه عن الثقافة والإمبريالية. وهذه العلاقة قائمة فعلياً بين الدول القوية والضعيفة حتى بعد إنتهاء عصر الاستعمار، من خلال المعونات الاقتصادية والاتفاقيات العسكرية وغيرهما؛ لأن "السيطرة والتفاوت الجائر في امتلاك القوة والثروة لحقيقتان دائمتان في المجتمع البشري .... وإن الأمم المعاصرة في آسيا و أمريكا اللاتينية، وأفريقيا، مستقلّة سياسياً، لكنها من وجوه عديدة ما تزال خاضعة لقدر من السيطرة والتبعية، يعادل ما خضعت له حين كانت تحكمها حكماً مباشراً"(2)

وهنا مصطلح (Otherness) الآخرية، وقليلة هي المصادر التي تتحدث عنه بشكل منفصل عن مصطلح الآخر Other. حيث يطلق الآخر على "ما يختلف عن المعايير المؤسسة الي تميز الجماعات الاجتماعية كوجود خاص، وبصورة أخرى هي الوضعية التي يكون فيها وجود مختلف عن الذات. ويمكن أن يقترح أن الآخرية تشير إلى التميز الذي يقوم به الإنسان ليفرق بين نفسه والآخر من حيث الاختلافات العقلية، والإثنية(Ethnic) والجنسية (Sexual)"(3).

---

(1) Chris Barker, the sage dictionary of cultural studies, p. 139-14.

(2) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 89

(3) Julian Wolfreys, Critical key words in the literary and cultural theory,p. 169

لقد تناولت هنا مصطلح الآخر بين الجماعات الاجتماعية المختلفة(1)، وقد يتحول الآخر المختلف بسبب العرق من ذكره مباشرة ليوصف بأنه " منطقة جغرافية– وخير مثال لهذا الشرق– نائية وغريبة جداً، وإدوارد سعيد (1978)كان قد نظّر لمجموعة من المواقف والممارسات بوصفها استشراقاً"(2).

وبذلك يصبح الاستشراق " ممارسة عقلية غربية، تكشف مظهراً من مظاهر العقل الغربي في إعادة صياغة الآخر على وفق رؤية محددة، وعبر منظور خاص "(3)، أكثر من كونه فرعاً من فروع المعرفة التي اهتمت بدراسة الشرق، لأنه لم يقدم هذه المعرفة محايدة بريئة من رأيه في الآخر المختلف عنه. ومن ثم دعا حسن حنفي إلى "الاستغراب" لدراسة الآخر الغربي للقضاء على فكرة المركز والأطراف، وإعادة كتابة تاريخ العالم بشكل أكثر موضوعية(4)، في محاولة لنقض فكرة المركزية الغربية.

ومما سبق يتضح أنه لا يوجد آخر دون الوعي به (5)، فأهالي جامايكا لم يعرفوا الآخر إلاّ عندما اصطدموا باختلافهم عنه، وأميل إلى أن القاعدة في العلاقة بالآخر ليس أساسها القوة والسيطرة فحسب، وإنما الاختلاف الاجتماعي والثقافي والعلمي أيضاً وبذلك تكون علاقة القوة والسيطرة نتيجة لا سبباً، لكن أحياناً يصنّف شخص بأنه آخر بسبب اللون المختلف (الأسود مثلاً) رغم أنه يشترك مع الأبيض في كثير من الأمور منها الانتماء إلى الدولة نفسها. علاوة على أن الاختلاف قد يكون منصوصاً بتجريمه في كثير من الدول؛ لأنه يؤدي إلى التمييز العنصري في العمل مثلاً وفي الحياة بشكل عام. وهذا الاختلاف قد يؤدي إلى تكوين الأقليات والجاليات التي–غالباً–ماتتجمع لتسكن في مكان واحد، بحثاً عن خصوصيتها، وحفاظاً على هويتها.

---

(1) لكن قد يطبق على الجماعة الاجتماعية نفسها مثل الفروق بين الطبقات الاجتماعية القائمة على مفهوم النسب أو الغنى أو الاختلاف المذهبي، أو المواطن والوافد، والمواطن الأصلي والمواطن الحاصل على جنسية البلد، وهذا ليس هدف الدراسة هنا.

(2) Peter Brooker, Cultural theory, P.179.

(3) عبدالله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، 171.

(4) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000، ص 9 وما بعدها.

(5) انظر: دلال البزري، الآخر: المفارقة الضرورية ضمن كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، الطاهر لبيب، 103.

والقول بتحديد الآخر مثل تحديد أرضه، لا يفترض أن يعترف الآخر بهذا التقسيم؛ الذي تمارسه الثقافات؛" لأن الجغرافيا التخيّلية من نمط أرضنا–أرض البرابرة ، لاتشترط أن يعترف البرابرة أنفسهم بهذا التمييز، بل يكفي لنا نحن أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا، وفي هذه الحال يصبح (هم) (هم) بمقتضى مانفعله نحن ، وتُحدد كلتا أرضهم وعقليتهم بأنهما مختلفان عما لنا"(1). إذاً تحديد الآخر، يؤدي إلى تمييز الذات عنه من خلال الحفاظ على الهوية الثقافية، التي يُحرص على إبرازها خاصة في المجتمعات ذات التركيبة السكانية المتنوعة الأعراق والثقافات. وقد يدفع هذا المرء إلى العودة إلى ترا ث قد نُسِي في زمن العولمة(2). وهكذا فإن هذا التمييز يدفع كلا من الذات والآخر إلى إبراز هويتهما، وتمييزها عن غيرها من الهويات.

إن الآخر قد يظهر في أشكال عدة، ولا يحتمل مدلولا واحداً، وإنما هو متغير تبعا للظروف السياسية والتاريخية والاجتماعية (3). وخير مثال على ذلك هو ما جرى في الفتوحات الإسلاميّة، فنظروا إلى غير المسلم من أهالي البلاد المفتوحة الفارسي مثلاً بوصفه آخر، وعندما أسلم دخل ضمن الجماعة المسلمة، لكن هذا الفارسي المسلم صار ينظر للفارسي غير المسلم بأنه آخر، رغم أنه لم يكن كذلك، قبل دخوله في الإسلام. وهذا أيضاً يصدق على مفهوم الغرب، لهذا قال إدوارد سعيد في أحد حواراته "يوجد أكثر من غرب واحد، ولم يسبق لي أن آمنت بأن الغرب أحادي متماثل. أقصد أنني أتفق معك حول وجود نوع من التجانس الأوروبي الثقافي الذي بوسعنا اكتشافه، ذلك يتضمن أمريكا أيضاً"(4).

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، 84.

(2) انظر: ستيورات هول، هويات قديمة وجديدة ضمن كتاب: الثقافة والعولمة، والنظام العالمي، انطوني كينج، 89. حيث يبحث ستيوارت هول القادم من جامايكا في صندوق ملابسه، عن زي قديم يعود إلى أكثر من أربعمائة عام، ليتميز عن غيره في استعراض للثقافات المختلفة.

(3) انظر: دلال البزري، المفارقة الضرورية، ضمن كتاب: صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، الطاهر لبيب، 101.

(4) صبحي حديدي، إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، 145.

ومازالت قضيتا الهوية والاختلاف مركزيتين في الدراسات الثقافية، علاوة على أن الهوية تؤسس على الاختلاف عن الآخر، ومن خلال خطاب القوة (1). و"هذا الوصف بالإختلاف يأخذ مكانه من خلال الأنظمة الرمزية للتمثيل، ومن خلال أشكال الإقصاء الاجتماعي فالهوية إذاً ليست ضد الاختلاف، لكنها تعتمد عليه" (2).

وإذا كان الاختلاف يتحدد بسبب الظروف التاريخية والثقافية، فإن هذا سيؤدي إلى تكون هويات غير ثابتة أو منظمة، علاوة على أنها قد تكون متأرجحة متناقضة، وبذلك "تبنت الدراسات الثقافية فكرة أن الهويات متناقضة ومتقاطعة ومزاحة من بعضها بعضاً. إذ لا توجد هوية وحيدة تعمل بوصفها مظلة شاملة أو هوية منظمة"(3). وربما تبدو الفكرة غريبة – إلى حد ما – لكنها تصدق كثيراً على المهاجرين، الذين وإن انتموا رسمياً للدولة الجديدة، إلاّ أنهم متصلون اسمياً بها، ومنفصلون فعلياً عنها، من خلال ثقافاتهم وعاداتهم التي يحرصون على ممارستها، ويمكن ملاحظة ذلك في حرص الأقليات على تكوين الجمعيات والنوادي في دول المهجر.

وما دامت الهوية – وهي صفة يسم بها الشخص نفسه، وتحمل شحنات من عواطفه وأفكاره عن الجماعة التي ينتمي إليها– غير ثابتة ومتناقضة أحياناً، فإنني أرى أن هذه "الذات" الحاملة لهذه الهوية هي ذات متأرجحة بين انتماءاتها، لأن هذا التمزق هو جزء من حياة هذه الذات، ورغم أن نظريات ما بعد الكولونيالية ترى أن الهويات كلّها غير ثابتة، لكن يمكن الادعاء بأن بعض الهويات–إلى حدَ ما– ثابتة ومتجانسة، خاصة لمن يقيم في بلده.

يجدر هنا التوقف عند هوية من أسهم إسهامات جليلة في الدراسات الثقافية في الغرب، ولا سيما عند حديثه عن الآخر في كتابة الاستشراق، الذي كان له أثر واضح.

---

(1) Stuart Hall, who needs identity? In: Identity: a reader, edited Pual Du gay and others. p 17

(2) Kathryn woodward, Identity and difference, 29.

(3) انظر: Chris Barker, the sage dictionary of cultural studies, p53, p.94

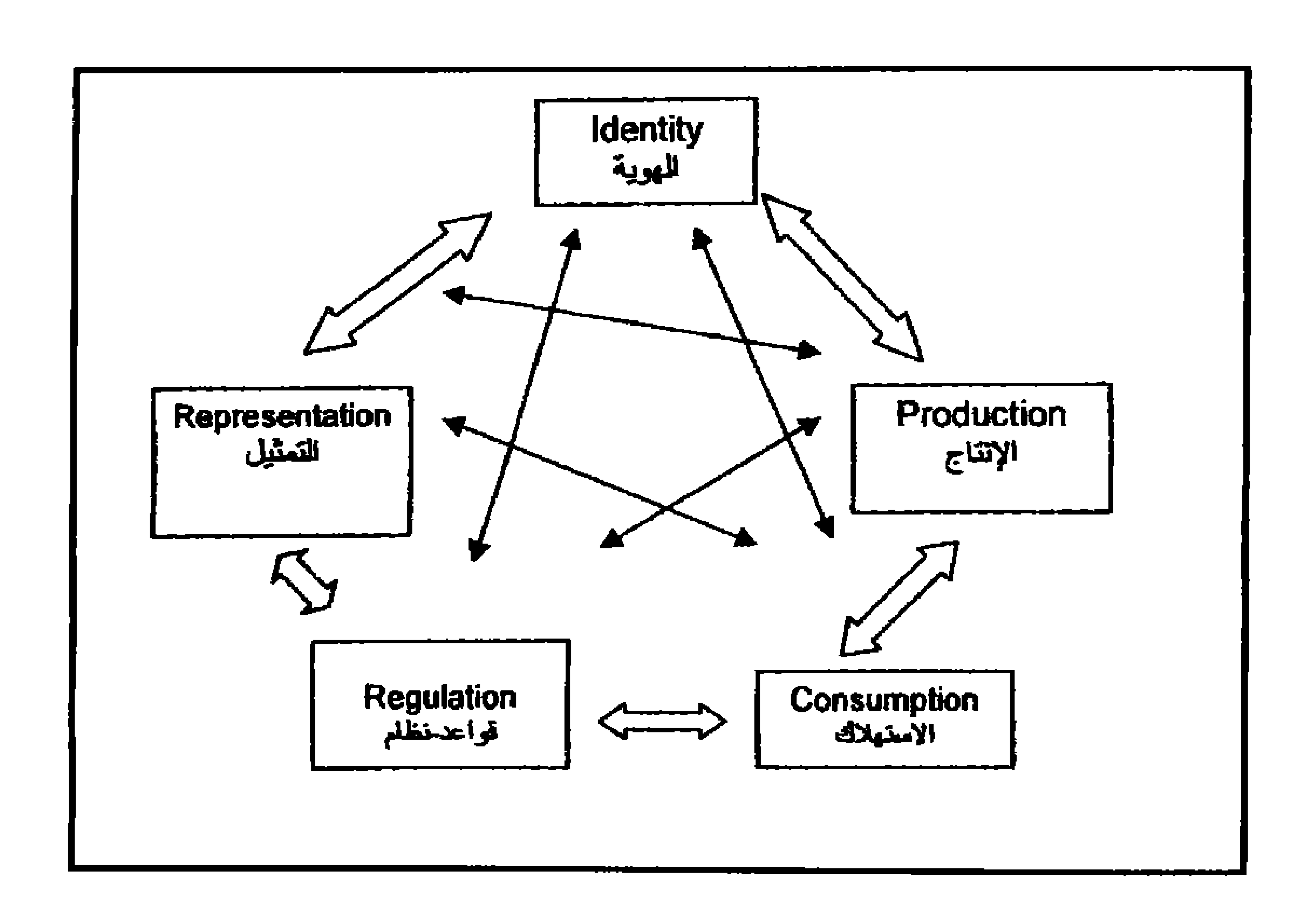
فبمَ أجاب إدوارد سعيد حين سئل عن هويته "إنني لم أعد أشعر إنني شعبان منفصلان في واحد، بل أربعة أو خمسة ربما! كان الجواب هو حالة التعدد في الاهتمامات، دونما نظر إلى محاولة مصالحة بعضها مع بعض.. إنني وأي شخص آخر هوية متناقضة وتعددية"(1).

(1) صبحي حديدي، إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، 156.



٢- دورة الثقافة : بين إنتاج التمثيلات واستهلاكها

تعدّ الهويّة من القضايا الأساسية التي تطرح في الدراسات الثقافية، فيتناول الباحثون كيفية تمثيل هذه الهويات في الأدب والإعلام، من حيث إنتاجها واستهلاكها، وتسمى هذه العملية بدورة الثقافة Circut Culture. والفكرة مأخوذة من المادية الثقافية Cultural Materlism في حديثها عن الاقتصاد والثقافة، حيث ظهرت(1) في الثمانينيات ونضجت في التسعينيات، لتكون نموذجاً مطوراً عن الحديث عن البنية التحتية والفوقية، ودليلا على مرونته. ربما كان من المفيد توضيح هذه العلاقات من خلال هذا النموذج(2):



وأجزاء هذه الدورة هي : الهوية Identity والانتاج Production والتمثيل Representation والاستهلاك Consumption والنظام Regulation

(1) انظر: Chris Barker, the sage dictionary of cultural studies, p.22

(2) النموذج مأخوذ من Kathrryn Woodward, Identity and difference,p.2

ومن خلال هذا نجد أن كل جزء منفصل عن غيره، ومتصل به في الوقت نفسه، والعلاقات متداخلة بينها، فكل منها يؤثر في الآخر بشكل مباشر أو غير مباشر، علاوة على أنها لا تحدد نقطة للبداية، فيمكن البدء بأيّ منها، حيث يمكن الانطلاق من دراسة الهويات وكيفية تمثيلها في الأشكال الثقافية المختلفة، ويمكن أيضاً البدء بدراسة التمثيلات وما تدل عليه من الهويات المختلفة، وما تحمله من دلالات.

لقد وقفت هنا هذه الوقفة القصيرة عند "دورة الثقافة" للتأكيد على أن هذه الدورة قد تنتج أحياناً معاني جديدة، فالتمثيلات ليست ثابتة دائماً (1). لعلّ تمثيل الحبشي في الثقافة العربية خير مثال على ذلك ، فقد كان تمثيل الحبشي –قبل الإسلام– مقروناً بلونه الأسود، وفيه تبخيس، يعود لأسباب ستوضح لاحقاً. لكن هذا التمثيل سيكون إيجابياً في عهد الرسول –صلى الله عليه وسلم– لدور الحبشة في نصرة الدين الجديد، ومن ثم سيعود التمثيل الجاهلي مرة أخرى. إذاً التمثيل الجديد لا يأخذ مستوىً واحداً في صعوده أوهبوطه، وإنما هو يتغير تبعاً للظروف السياسية والاجتماعية والتاريخية.

---

see: Chris Barker, the sage dictionary of cultural studies, p.22. (1)

٣ - اكتشاف الآخر : بين التمثيل والتنميط

الذات لن تكون ذاتاً، ولن يتحقق وعيها في غياب الآخر، ولأن اللّه سبحانه وتعالى- خلق البشر مختلفين في الألوان والأجناس واللغات، فمن الطبيعي أن يظهر تمثيل الآخر Representation خلال اتصالهم ببعضهم بعضاً، حتى في أبسط اللقاءات، وحول أصغر الأمور، حيث يتم ذلك من خلال نكتة، أو إشارة باليد، أو النظرات، أو الاستشهاد ببيت شعري أو مقولة. ويمكن أن يظهر في الأدب أو وسائل الإعلام أو غير ذلك. وللثقافة دور في عملية التمثيل[1] ، التي تشير إلى الأسباب المكوّنة لها، والظروف التي تحكمها.

والتمثيل يقصد به "مجموعة من العمليات التي تظهر الممارسات المسؤولة عن تصوير موضوع ما أو ممارسة ما في العالم الحقيقي. إن التمثيل بهذا المعنى هو فعل رمزي يعكس العالم الموضوعي المستقل. وبالنسبة إلى الدراسات الثقافية فإن التمثيل لا يعكس ببساطة الأشكال الرمزية الموجودة في العالم الموضوعي المستقل، وإنما أكثر من ذلك منشئ للمعنى الذي يكون مسؤولاً عن فهمه"[2].

عند تأمل هذا التعريف يتضح أنه ينطوي على ما قيل عن كيفية نشأة التمثيل، وهو "في اللغة والإعلام والاتصال يكون في الكلمات والصور والأصوات واللقطات المتتالية والقصص.. الخ، وهذا يرمز إلى الأفكار والعواطف والحقائق الخ. والتمثيلات تعتمد في ظهورها، وفي فهم العلاقات والصور ثقافياً على اكتشاف التبادل للغة والدلالات المتنوعة والانظمة النصية. إنها من خلال ذلك تحل محل العلامة التي نعرفها أو نتعلم الواقع من خلالها"[3] .وأجد من خلال تأمل مجمل ما قيل عن المصطلح أن العناصر المكونة له هي : العالم بما فيه من أشياء وأشخاص ، والذات التي تتأمل هذا العالم، ومن ثم التمثيلات التي تصل إليها الذات متأثرة بثقافتها، مما يعني أن التمثيلات متغيرة، لتغير

---

(1) Ibid, p. 177

(2) Jhon Hartley, Communication, Cultural and media Studies, p. 202

(3) Ibid, p. 202

الثقافات، وتختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى (1). وربما أدّى ثبات بعض التمثيلات التي تكونها الجماعات عن بعضها بعضاً إلى التنميط Stereotype.

صار مصطلح التمثيل أكثر شيوعاً عند النقاد من مصطلح الصورة Image، وربما يعود ذلك إلى كثرة الدلالات التي يحملها مصطلح الصورة(2) في حقول عدة مثل : الفن والأدب، والإعلانات التجارية(3) والسياسة حيث يقصد بها السمعة والشهرة والطابع المميز للشخصية. وأكثر ما ارتبط بصورة المرأة ونظرة الرجل إليها(4) . ولايعود تفضيل مصطلح التمثيل على الصورة، لكثرة شيوع المصطلح الأول، وكثرة دلالات المصطلح الثاني فحسب، وإنما إلى أن مصطلح الصورة حمل دلالة تقييمية تبخيسية، فاعتُقد بأن "الصورة تسيء تمثيل misrepresent الحقيقة الأصلية أو تمثلها ظاهرياً، وفي كلا الأمرين فهي مرتبطة بالإيديولوجيا ... وعادة يطرح تساؤل ما إذا كان يمكن التفكير في أن الصورة تمثيل مبسط أو تمثيل سيء"(5).

وهكذا فإن ذكر مصطلح الصورة يفيد أن موضوع الدراسة سواء أكان عن (المرأة/ الأسود/ المتخلف حضارياً..) يحظى بمكانة دنيا، لعلّ ذلك نشأ من كثرة الدراسات الأولى التي حملت في عنوانها مصطلح الصورة بينما لا يشير مصطلح التمثيل إلى حتمية هذه النتيجة. وكما أن مصطلح التمثيل يشتمل على تصورات عدة، تمثل نسيجا من الدلالات والمعاني، ومن ثم فهو يرتبط بسياقات ثقافية تحكمه وتؤثر فيه.

ولن أقف موقفا تقييميا، وأطرح أسئلة حول صحة التمثيلات أو زيفها، لكني سأبحث عن الأسباب التي أدت إلى تشكلها عبر التاريخ؛ وذلك لأن التمثيل ليس انعكاساً لما يحدث في العالم الخارجي فحسب، ولا يقتصر على نية الشخص وحدها، وإنما هو ممارسات ومبادئ تحمل دلالتها من خلال اللغة، التي تعبر عن الثقافة والنظام الاجتماعي و السياسي(6). وهكذا لن أتوقف عند صدق التمثيل أو كذبه، وإنما عند

---

(1) Stuart Hall, Represenation,p. 61

(2) Peter Brooker, Cultural theory: a Gloassary, p. 132

(3) انظر : Roymond Williams, Key words: a vocabulary of Culture and Society,p. 158.

(4) انظر : Peter Brooker, Cultural theory: a Gloassary, p. 132.

(5) Ibid, p. 132

(6) للاستفادة من فكرة نظريات التمثيل انظر : Stuart Hall, Representation, pp. 24-25

أسبابه أولاً، حيث "تميل جميع الثقافات إلى صنع تمثيلات للثقافات الأجنبية توفر سبيلاً أفضل لمعرفتها بإتقان، أو السيطرة عليها بطريقة ما. ومع ذلك فلا تصنع جميع الثقافات تمثيلات الثقافات الأجنبية، وتعرفها بإتقان، أو تسيطر عليها فعلاً"(1) إذاً هدف المعرفة هو السيطرة أي القوة السياسية.

ولعلّ إدوارد سعيد كان من أكثر النقاد إلحاحاً على السيّاق السياسي(2) ، الذي يُعزل – عادة – عن دراسة التمثيلات الثقافية، وإذا كان قد تطرق إليه في كتابه الاستشراق، فإنه أكّده في كتابه "الثقافة والإمبريالية" ، وهذا الإلحاح يجعله يرى أن "الشرق الذي يتجلى في الاستشراق – إذن– هو نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية ، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية الإمبراطورية الغربية"(3)إن الشّرق الحالم –الرومانسي– العجائبي اختُرع ليرضي ذائقة القراء الأوروبيين، مع وصفه بالجهل والتخلف، وليبرر أيضاً احتلال الغربي لمختلف مناطق الشرق، إذاً هو "شرق" مصنوع على أيدي بعض المستشرقين، في رحلتهم لاكتشاف الآخر: إنهم خدموا في أحيان كثيرة تراث هذا الشرق، لكنهم مهدوا لاحتلاله أيضاً. وهكذا تحول الاكتشاف إلى اختراع.

إن كثيراً من الدراسات العربية التي تعمد إلى دراسة تمثيلات العربي في الإعلام و الثقافة الغربيين، تؤكد –في أحيان كثيرة– أنها مشوهة و مضللة، فهل يمكن أن يرجع ذلك إلى نقص ثقافة الغربي عن الإنسان العربي، وأنه يستمد التمثيلات من تراث الاستشراق فحسب؟ وهل يمكن أن ننظر إلى هذه التمثيلات على أنها بريئة من الأهداف السياسية؟ أو ليس العربي الذي يمثل بوصفه جاهلاً، وشهوانياً، وصبيانياً بحاجة إلى من يحكمه، وهو بحاجة إلى من يهديه إلى الإصلاح والديمقراطية؟ وإذا افترضت أنها بريئة من سوء النية، فهل هي بريئة من تكرارها وتأكيدها على معانٍ محددة؟ وهذا التكرار يؤدي إلى تنميطها، ويؤكد أنها تعمل ضمن منظومة سياسية حضارية.

---

(1) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 166

(2) انظر: المرجع نفسه، 123.

(3) إدوارد سعيد، الاستشراق، 214.

وكثيرا ما يلجأ القوي إلى تمثيل الضعيف (المرأة/غير الأبيض/المستعمَر .. إلخ)،ومن ثم تنميطه، لكن دراسات ما بعد الحداثة معظمها "تنطلق من حقّ جماعات بشرية لم تُمثّل من قبل أو أُسيء تمثيلها، في أن تعبر عن نفسها، وأن تمثل نفسها في ميادين جرى تحديدها، سياسياً وفكرياً، بحيث تعمل بصورة عادية على إقصائها، واغتصاب وظائفها الدلالية والتمثيلية"(1). ورغم أن هذه الدراسات جاءت بوصفها ردّة فعل، إلاّ أنها تحاول أن تؤسس تمثيلات تعبر عن ذاتها، لتمحو التنميط السلبي لها –وبعضه يعود إلى أصول تاريخية قديمة– لتحاول إبراز تمثيل أقرب إلى الحقيقة من منظور هذه الجماعات التي تحارب أي تمييز عنصري بسبب الجنس أو اللون أو الوضع السياسي.

وعملية التمثيل، كما أكدت سابقاً، متغيرة حسب الزمان والمكان، والظروف السياسية، والمراحل التاريخية، إنها متغيرة وليست ثابتة جامدة. علاوة على وجود "نسبة من الإبهام، ولاسيما حين تنتج عن الفارق بين ثقافتين أو سياقين ثقافيين مختلفين ...... الرأي والصورة يتضمنان قابلية لامحدودة للمزج بين الأفكار والمشاعر"(2). والآراء كما يعرّفها محمد نور الدين أفاية "هي توجهات فكرية، تتشرعن من خلالها وتتطور الصور الثقافية. وتفضي دراسة الآراء إلى فهم الصور والعكس صحيح"(3). ولن تصبح مهمة الباحث رصد التمثيلات المختلفة فحسب، وإنما ظروف تشكلها الاجتماعية والسياسية، والعوامل التي ساهمت في ترسيخها، والأشكال الأدبية وغير الأدبية التي برزت فيها.

وقد يؤدي ثبات التمثيلات وجمودها على دلالات معينة إلى التنميط Stereotype، وقد يترجم المصطلح بالقولبة أو المقولب وإذا كان المصطلح في اللغة الإنكليزية مأخوذ من عملية الطباعة(4) –حيث إن المصفحة ثبت فيها حروف الكلمات في صفوف، مما يجعل طباعة الصفحات متشابهة، مكررة لا تختلف فيما بينها– فإن دلالة المصطلح ستتضمن تكراراً أيضاً. فهو "يتطلب نسبة الصفات السلبية إلى الأشخاص

---

(1) إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، الاستشراق وما بعده، 153.

(2) محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، 24. ويستخدم أفاية مصطلح الصورة.

(3) المرجع نفسه، 20.

(4) انظر : Jhon Hartley, communication, cultural and media studies,p. 215

المختلفين عنا، والمعالجة التي تتجه إلى عملية القوة في التنميط. وهي تلقي الضوء خاصة على دور التنميط في إقصاء الاختلاف عن النظام الاجتماعي والرمزي والأخلاقي ... وهكذا فإن التنميط، في الوقت نفسه، يؤسس من نحن ومن هم"(1).

ويجدد التنميط بوصفه تعميماً مبالغاً فيه over generalization حول سلوك أو سمات لأعضاء جماعات خاصة. فالتنميط العرقي racial والإثنيEthnic يمكن أن يكون إيجابياً أو سلبياً، وعلى الرغم من أنه كثيراً ما يكون سلبياً، حتى لو كان التنميط إيجابياً في ظاهره، لكنه في أحوال كثيرة يمكن أن يتضمن تقييماً سلبياً. فمثلاً يمكن القول بأن السّود موسيقيين، ولديهم إحساس جيد بالإيقاع، ليقترب كثيراً من التصريح بالتنميط السلبي بأنهم أطفال، وقانعون بحظّهم(2).

وهكذا نجد أن عملية التنميط تتكون من عمليات تصنيفCategorization للجماعات المختلفة عن الذات، وتبسيط لصفاتها بشكل مبالغ فيه over-simplified وتعميم Generalization. وإذا كانت معظم الدراسات تشير إلى هذه العمليات(3)، فإن حلمي خضر ساري يرى أن التنميط أو الصورة النمطية على حد تعبيره "هي تصور مفرط في التبسيط over-simplified وتعميم مبالغ فيه over-exaggerated، ثابت نسبياً وملئ بأحكام القيمة value-loaded ويرتبط بالفئة كعلاقة ملاصقة لها ودالة عليها"(4).

وممن اهتم بدراسة الخطاب الاستعماري الكولونيالي، وما يحمله من تنميطات هومي بابا Homi K. BahBah، فهو يرى أن المستعمِر يميل إلى تنميط المستعمَر، من خلال وصفه بصفات ثابتة ومبالغ فيها، ويحرص على تكرارها، مثل وصف المستعمَر بالوحشي وبالانحراف الجنسي(5).

إذاً يمكن القول ببساطة، أن معظم الثقافات تقوم بتمثيل الآخر، وقد تُنمط بعض

---

(1) Chris Barker, the sage dictionary of cultural studies, p. 188

(2) Ellis Cahmore, Dictionary of race and Ethnic relations,p.323

(3) انظر: محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، 22, وسارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، 493

(4) حلمي خضر ساري، المرأة كآخر، ضمن كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، الطاهر لبيب، 761.

(5) Homi k. Bahbah, The location of culture,p.66

الجماعات، من خلال نسبة بعض الصفات إليها، وغالباً ما تكون سلبية، ومن ثم تُعَمِّمُها على جميع أفراد الجماعة. وتلجأ الذات إلى تنميط الآخر حتى تميز نفسها عنه، فتؤسس من نحن/الذات، ومن هم/الآخر.وقد تنسب إلى نفسها الصفات الإيجابية، كنوع من حماية الذات والحفاظ على نقائها المزعوم ضد الآخر. وهو الدور البوليسي(1) الذي تقوم به الثقافات خوفا من اكتسابها لعناصر أجنبية. ومهما حاولت أيّ ثقافة مقاومة تأثيرات الثقافات الأخرى فإنها تتأثر بها ولو بنسبة ضئيلة، وهكذا فعملية التنميط تؤدي إلى تحيز، فالجماعة التي تنمط غيرها، تهتم بالمعلومات التي تدعم عملية التنميط، وتغفل المعلومات الأخرى(2)، وقد تنمّط الذات –أيضاً– لتسدّ جهلها بالآخر، ليصبح الآخر منمّطا بصفات معينة، ومبالغاً في سلبيته، مما سيدعم تفوق الذات، ويعزز رغبتها في السيطرة عليه.

والتنميط يؤدي أحيانا إلى اختراع الآخر Othering، وهذا يتجلى في موقف دفاع الذات عن نفسها، ومحاولة تحجيم الآخر، وخاصة في حقبة الاستعمار في العصر الحديث. وهذا المصطلح صاغته جياتري سبفيك Gayatri Spivak" لتعني به العملية، التي يتدع منها الخطاب الإمبريالي الآخرين، حيث يكون الآخر مستجيباً لتركيز الخطاب الإمبريالي على الرغبة والقوة... فالآخر بهذا المعنى يظهر في خطاب القوة بوصفه موضوعا للإقصاء وتابعا للسيد"(3).والمستعمِر يهتم بالحديث عن سلبيات المستعمَر، فهو من وجهة نظر المستعمِر همجي وبدائي، ومحتاج إلى المستعمِر، حتى يتقدم حضاريا.علاوة على أن صفاته الإيجابية قد تتحول إلى سلبية، فالكرم يفسر بأنه إسراف، والشجاعة تصبح تهوراً وطيشاً.

(1) انظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 85.

(2) انظر: حلمي خضر ساري، المرآة كآخر، ضمن كتاب صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب 763.

(3) Bill Ashcroft and others, post-colonial studies, p.171

الفصل الثاني

الهوية والاختلاف

أولا : هوية العربي : هل هي من اختراع الرواة؟

لا يمكن قراءة التاريخ والمدونات على أنها سرد موضوعي فحسب، وإنما يدخل فيها الاختلاق السردي، بوصفه إعادة رواية للتاريخ، ومن ثم فهو سرد للهوية. ويقوم المؤرخ أو المدوّن بملاحظة الذات والآخر ووصفهما(1).وبذلك تغدو كتابة التاريخ إبداعاً، لذا "ينبغي أن نُعطي المؤرخ كافة حقوق الفنان المبدع"(2).ولا يعمد المؤرخ إذا إلى التدوين بشكل موضوعي حيادي، وإنما تتدخل عاطفته وآراؤه، وإن لم يكن بشكل واضح، فمن خلال انتقاء بعض الأحداث وتحليلها، وتهميش الأخبار التي قد لا تتفق مع آرائه، والماضي "دائماً ما يُعاد حكايته، واكتشافه، وخلقه، إذ ينتهي أن يكون مسروداً. فنحن نتجه إلى ماضينا الخاص من خلال التاريخ والذاكرة، والرغبة لا بوصفه واقعاً حرفياً"(3).

لقد قام العلماء والمؤرخون في العصر العباسي، خاصة وما تلاه من عصور بمحاولة إعادة رواية قصة العرب في الجاهلية، والقول بالاختلاق السردي هنا، لا يعني أنهم ينطلقون من أسس واهية أو وهمية، وإنما كان دورهم في تضخيم بعض الأحداث، وتهميش أحداث أخرى أو تجاهلها نهائياً. وهذا لا يعني أن الشّعوب التي لم تدون تاريخها، تعمد –وحدها– إلى ذلك، لكن حتى الأمم التي دونت تاريخها، قد تلجأ في فترة تاريخية ما إلى طمس بعض الحقائق، كتقديم الحضارة الإغريقية منتزعة من أصولها الآسيوية والإفريقية، لإظهار "النموذج الآري" متميزاً عن بقية الشعوب الأخرى. لذلك نجد أن مارتن برنال Martin Bernal يؤكد ذلك في كتابه "أثينة السوداء : الجزء الأول : تلفيق بلاد الإغريق"، ومن ثم يتبنى في الجزء الثاني من كتابه ما يسميه " النموذج القديم المعدّل"(4)، ويذكر فيه إسهامات الشعوب الأخرى في الحضارة الإغريقية.

---

(1) انظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 148.

(2) مارتن برنال، أثينة السوداء، 37.

(3) ستيوارت هول، مقالة: هويات قديمة وجديدة – إثنيات قديمة وجديدة، ضمن الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تحرير أنطوني كينج، 91.

(4) انظر: مارتن برنال، مرجع سابق، 76.

وإذا كانت الذات تدرك نفسها بوجود الآخر، فهذا الإدراك يتحقق من خلال مقارنات تعقدها الذات بينها وبين الآخر، ومن ثم تشكل هوية كل منهما، وهي بذلك "نتاج سري، ونوع من الخطاب التمثيلي، فهي تشكل، دوماً، داخل الخطاب التمثيلي ... وهكذا، لدينا فكرة الهويةبوصفها متناقضة ومكوّنة من أكثر من خطاب، ومؤلّفة عبر مواطن صمت الآخر، ومكتوبة في ومن خلال، الالتباس والرغبة"(1). إن هذه المقولة تصدق على هوية العربي في العصور القديمة خاصة؛ لأن تدوين التاريخ تّم من خلال مؤرخين مختلفين عاشوا في عصور مختلفة، ولهم آراء ومذاهب شتى، علاوة على أن أي تأويل لهذا التاريخ هو إنتاج جديد لهذه الهوية. وأظنّ أن الكثيرين يجانبهم الصواب عندما يبحثون عن الهوية بوصفها وحدة متجانسة ذات خطاب أحادي، وهذا ما سأطرحه بالتفصيل فيما بعد.

إن الحديث عن هوية العربي في العصر الجاهلي لا يتأتى إلاّ من خلال حضور الآخر، فهذا الحضور يساعد الذات على إدراك تمايزها، وتأكيد اختلافها عنه من خلال تمييزات واضحة، و "الهوية هي تمثيل هيكلي لا يكسب إيجابيته إلاّ من خلال تلك العين الضيقة عين السلبية، يتأتى لتلك العين المرور خلال ثقب إبرة الآخر قبل أن تتمكن من بناء نفسها. إنها تفرز مجموعة من التناقضات"(2).وهكذا فالهوية لا تشيد إلاّ من خلال تناقضات، تعمد فيها الذات إلى تحديد ما لديها من سمات خَلْقية وخُلقية و ثقافية و اجتماعية تميزها عن غيرها، من خلال "الممارسة الدائمة التي تمارسها الثقافة لعزل ذاتها عن كل ما تتصوره لا يمت بصلة إلى ذاتها هي"(3).

ربما يقول بعضهم إن هوية العربي الجاهلي ليست إلاّ من اختراع الرواة، وأن المسلم الذي حمل سيفه مجاهداً، وقارن بينه وبين الآخر، وما لديه من حضارة وعلم، ارتد إلى ذاته وأراد أن يؤسس لذاته هوية قديمة، ليبني عليها حضارته الإسلامية، وليتصدى من خلالها لهذا الآخر. لعلّ هذا النمط من التفكير لا ينكر وجود هوية للذات العربية في

---

(1) ستيوارت هول، هويات قديمة وجديدة وإثنيات قديمة وجديدة ضمن كتاب الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تحرير أنطوني كينج، 81.

(2) ستيوارت هول، المحلي والعالمي: العولمة والإثنية، ضمن كتاب الثقافة والعولمة والنظام العالمي تحرير أنطوني كينج، 47.

(3) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، 17

العصر الجاهلي فحسب، وإنما ينكر أيضاً وجود الآخر في شبه الجزيرة العربية، وهو وجود تؤكده كثير من النصوص، هذا إذا سلّمتُ جدلاً بأن العربي ظلّ قاطناً في شبه الجزيرة العربية ولم يخرج منها. والسؤال الذي يُطرح هنا، هل وعي العربي بذاته يلزمه أن يحدد هويته أمام مستمعيه من العرب؟ إنه لن يقوم بذلك؛ لأن الكلّ يعرف هويته العربية، لذا لجأ الجاهلي إلى تأكيد هويته الخاصة، وهي هوية قبلية، وترجع كل الهويات الخاصة إلى (معدّ وقحطان). لكن الظروف البيئية، التي أدّت إلى الصراع على الماء والكلأ، سمحت لهذه الذات القبلية بالبروز على حساب الذات العربية العامة، والجزء لا يلغي الكل وإنما يؤكده، ولن تظهر الذات العامة بشكل واضح إلاّ في وقت الأزمات والمحن. ومن ثم فإن الذات العربية في الجاهلية هي ذات قد تبدو متشظية في تقسيمات قبلية، لكن هذا التشظي الظاهري قد ينصهر في ذات واحدة تحمل مقومات وجودها، وظروف نشأتها.

هناك نصوص كثيرة تؤكد ما ذهبت إليه سابقاً، ومنها ذهاب وفود العرب إلى سيف ابن ذي يزن بعد عودة الملك إليه، حيث وصفه عبد المطلب بن هاشم قائلاً بأنه "رأس العرب، وربيعها الذي تخصب به، وأنت أيها الملك ذروة العرب .... أشخصنا إليك الذي أبهجنا من كشف الكرب الذي فَدَحنا"(1). إذاً لم تذهب الوفود إلاّ يقيناً ووعياً بالذات العربية، التي حزنت لما أصاب اليمن من غزو الحبشة، الذي دام نحو سبعين سنة. فضلا عن خوفها من خطر هذا الآخر (الحبش)، لهذا جاءت للتهنئة باستعادتهم لملكهم. إذاً وعي العربي بأن الآخر، وهو هنا أهل الحبشة، وبأن "سيف بن ذي يزن هو ممن ينتمون إلى الذات (العرب)، والحال كذلك بالنسبة إلى سيف بن ذي يزن حين انتسب عبد المطلب بن هاشم فقال له (ابن أختنا)(2). والإحساس بالذات العربيّة يتجلى أيضاً في شعر الأعشى حيث قال عن يوم ذي قار(3):

لو أنّ كلّ مَعَدٍّ كان شاركنا في يومِ ذي قارَ ما أَخطاهُمُ الشّرفُ

(1) المسعودي، مروج الذهب، 2: 84.
(2) المصدر نفسه، 2: 84.
(3) ديوان الأعشى، 361.

ولولا إحساسه بما يجمعه بمعدّ، لما تمنى مشاركتهم، وخص هنا معدّاً دون قحطان، لأن معدّاً أقرب إليه مكاناً من قحطان، علاوة على أن الفرس هم من ساعد اليمن على استعادة ملكهم، فلا يتوقع منهم أن يحاربوا الفرس. وإذا كان هذا الفرع معدّ لم يشاركهم، فكيف يتوقع أن تشاركه قبائل قحطان؟

ومما سبق نجد أن العربي في الجاهلية كان يدرك هويته، وحرص جاهداً على إبقائها صافية من أية تأثيرات خارجية، وإن لم ينجح في ذلك تماماً. وهذا الإدراك كان يظهر في أحيان كثيرة في أقوالهم ومواقفهم. و"لئن سلّمنا بنموذج الإنسان غير العارف، فمعنى ذلك أن القبيلة كانت تمثل محيط الوعي بالنسبة لهذا الإنسان. يدلّ ذلك على أن هناك آخر كان موجوداً من قبل، وكان ينعت بالجار أو بالعدو، فالآخر هو من ليس له الأجداد أنفسهم ولا الآلهة نفسها، ولا حتى اللغة نفسها التي لنا"[1]. إذاً العرب في هذه الدراسة هم من انتموا إلى الجنس العربي وتحدّثوا بالعربية، وإن اختلفت دياناتهم، لأن هذا الاختلاف لم يمنع من وجود هوية عربية واحدة انتموا إليها، حتى وإن عاش بعضهم، وهم قلّة، خارج شبه الجزيرة العربية.

(1) جان فارّو، مقالة: الآخر بما هو اختراع تاريخي، ضمن كتاب صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب، 51.

ثانيا : البشرية وعلبة الألوان : هل كان العرب سُوداً؟

يكاد الحديث عن لون البشرة يفضي إلى نوع من النظرة العنصرية؛ لأنه كثيرا ما يستخدم للتفاضل بين الشعوب، وهو استخدام غير عادل في رأيي، لكني هنا أتحدث عن عنصر اتخاذ اللون على مدار التاريخ البشري ميزاناً لتاريخ الشعوب، ومعظمها أعطت لنفسها اللون الأبيض[1]، وأسبغت على الشعوب الأخرى اللون الأسمر والأسود، وغيرهما من الألوان. فأي لون اختاره العرب لأنفسهم؟ وكيف وصف العرب الآخر من خلال اللون؟ وهل وصف العرب حقاً أنفسهم بالسواد وأن البياض لديهم حمل دلالة معنوية فحسب؟

تجمع معظم كتب التاريخ العربية[2]على ردّ اختلاف لون البشر، إلى اختلاف لون التربة التي خلق منها البشر، فهناك تربة حمراء وبيضاء و سوداء. ورغم هذا الإيمان بأن اختلاف اللّون هو أمر إلهي، خارج عن سيطرة البشر، إلاّ أن العرب أقاموا اللّون عنصراً أساسياً للتفريق بين الذات والآخر، فهل حمل هذا المعيار تبخيسا للآخر؟ وما الألوان التي وصف بها العرب أنفسهم؟ وكيف وصفوا الآخر من خلال علبة الألوان البشرية؟ كل هذه الأسئلة سأتناولها، لكن بعد التوقف أولا عند لفظة "العرب"، قبل الحديث عن ألوانهم.

لقد توصل عمر فروخ إلى أن جذر (عرب) لم يرد في الشعر الجاهلي، للدلالة على الهوية العربية، حيث "كان الجاهليون غارقين في منازعتهم القبلية فلم يكن لديهم، فيما لدينا من التراث اللغوي، مايدل على المدرك القومي الجامع"[3]. وأنها اكتسبت المعنى القومي بعد ورودها في القرآن الكريم[4] والنتيجة التي يصل إليها تثير إشكالية؛ لأنه يصل إلى هذه النتيجة في ظل غياب كثير من النصوص عنا، وفي ظل عدم نشر نتائج

---

(1) انظر : عبده بدوي، السود والحضارة العربية، 20.
(2) انظر : تاريخ الطبري، 1: 90، والمسعودي، مروج الذهب، 1: 30.
(3) عمر فروخ، العرب في حضارتهم وثقافتهم، 31.
(4) هناك من يؤمن بهذا من المستشرقين والباحثين العرب.

الآثار والنقوش كاملة، وعدم وجود معجم تاريخي في اللغة العربية، علاوة على أنه يعمم حكمه، رغم أنه لا يشير إلى أنه أجرى مسحاً أو إحصاء للشعر الجاهلي.

وبعض ما نشر عن الآثار الآشورية، مثل كتاب أول العرب، يتحدث عن علاقة العرب بالآشوريين حيث ترد كلمة العرب في الآثار الآشورية من خلال حديثهم عن بلاد العرب، واسم العرب كشعب أو قوم والنسبة إلى العرب، ويتحدث أيضاً عن ملكات العرب وملوكهم(1). فهل جهل العرب حتى ما أطلقه الآخرون عليهم من اسم يدل على هويتهم العربية؟ وأما أشهر هذه الآثارالتي ورد فيها "أول إشارة عربية للعرب في نقش النمارة (328م) على قبر امرئ القيس، والنقش بالعربية والكتابة الآرامية النبطية، ويدعو امرئ القيس ملك العرب كلها"(2)، إن هذا النص واضح، على إطلاق كلمة العرب على الهوية العربية. ووردت كلمة "العرب" أيضاً في شعر قيس بن الحُدَادية(3)–وفي حرب خُزاعة وقيس بن عَيْلان– حيث قال(4):

هم المانعو البيت والذائدون   عن الحُرُماتِ جميعَ العربِ

ووردت كلمة العرب للدلالة على الهوية العربية، ومما يؤكد هذه الدلالة أنها جاءت في مقابل لفظة العجم، وهم الفرس هنا، في حرب ذي قار –فهذا بُكير بن الأصم(5):

زَحفُوا بجمع لا تُرى أقطارُه   لحقَتْ به حرْبٌ لغيرِ تمامِ
عـــربٌ ثـلاثـــة آلـفٍ وكتيبةٌ   ألْـفانِ عُجمٌ من بني الفَدّامِ

---

(1) انظر: لمياء الكيلاني وسالم الألوسي، أول العرب، 13–14.
(2) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 19.
(3) هو شاعر جاهلي قديم من الصعاليك، وله شعر كثير. انظر الأصفهاني، الأغاني، 14: 993, والمرزباني، معجم الشعراء، 202.
(4) حاتم الضامن، عشرة شعراء مقلون، 32, وانظر: الأصفهاني، مصدر سابق، 14: 95.
(5) لم أعثر على ترجمته، ومعظم المصادر تذكر له هذه الأبيات عند حديثها عن يوم ذي قار، الأصفهاني، الأغاني، 24: 46. ويرد اسمه في بعض المصادر "بكر بن الأصم".

ويوم ذي قار وقع بعد وقعة بدر بأشهر(1)، ولم تكن بكر بن وائل قد دخلت في الإسلام، وعندما علم الرسول ـ صلى اللّه عليه وسلم– بحربهم مع الفرس دعا لبني ربيعة ابن نزار بن معدّ، وهو الفرع الأكبر من شجرة النسب لبني وائل.

وترد كلمة العرب في أبيات ترثي فيها سُبيعة بنت عبد شمس عمّها المطلب بن عبد مناف(2):

أعينّي جودا على المطّلبْ	بوبـلٍ ومـاءٍ لـهُ منْسَكــبْ
أعينيّ واسْحنْفِرا وانديـا	حَليفَ النّدى وقَرِيع العَرَبْ

وُصف عبد المطلب هنا بقَرِيع العرب، والقريع(3): الفحل من الإبل، والفحل من الرجال هو الشجاع، أيّ أنه من سادات العرب.

لعلّ الشواهد السابقة دليل على أن لفظة "العرب" بمفهومها القومي كانت موجودة قبل الإسلام، وهل ستذكر هذه الكلمة في القرآن، وهي غير معروفة بهذه الدلالة؟ علاوة على أننا لانجد شواهد تدل على جدة هذه الكلمة في بداية الدعوة الإسلاميّة، أو اعتراض مشركي مكة على جمعهم في زمرة واحدة مع كل القبائل العربية، مما يؤكد فهمهم لهذا المعنى. لقد علّق جواد علي بعد إيراد عدد من الآيات القرآنية بقوله "ففي هذه الآيات وآيات أخرى غيرها دلالة على أن الجاهليين كانوا يطلقون على لسانهم لساناً عربياً، وفي ذلك دليل على وجود الحسّ بالقومية قبل الإسلام"(4).

(1) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 24: 45.

(2) أحمد خضير الجبوري، شعر قريش في الجاهلية، 159. اسحنفرا: اسكبا، هي سبيعة بنت عبد شمس بن عبد مناف، زوجة مسعود بن مُعتّب الثقفي، أوردت الكتب لها أبياتاً في رثاء عمّها عبدالمطّلب. انظر: الزبيري، نسب قريش، 98، والبلاذري، أنساب الأشراف، 86.

(3) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قرع).

(4) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 1: 25.

وبالنسبة إليّ فلا أرى حاجة لذكر كلمة "العرب"، أو الانتساب إليهم في الشعر، لأمر بدهي وهو أن العرب يتوجه بشعره إلى عربي، وكلاهما يعرف هوية الآخر، لذا سيلجأ إلى التعريف بهويته الخاصة، أي قبيلته.

وأما سبب تسميتهم بالعرب ففيه أقوال مختلفة، منها أنهم سمّوا بذلك نسبة إلى يعرب ابن قحطان بن هود عليه السلام، وهو الذي أفصح بالعربية[1]هو وهود –عليه السلام– عندما تبلبلت الألسنة ببابل. وعلى هود –عليه السلام– أُنزلت الصحيفة بالحروف العربية تسعة وعشرين حرفاً "ولذلك علا اللسان العربي على جميع الألسن؛ لأن كل لسان من الألسن مثل العبراني والسرياني إنما هو اثنان وعشرون حرفاً، وأنزل عليه – يا هود إن اللّه قد آثرك أنت وذريتك بسيد الكلام، وبهذا الكلام يكون لك ولذريتك من بعدك استطالة وقدرة وفضيلة على جميع العباد إلى يوم القيامة"[2]. ويمكن ملاحظة أن هذا القول صادر عن رغبة شديدة في جعل عرب الجنوب أصل العرب، عندما احتدم الخلاف بين العدنانية والقحطانية في العصور الإسلامية الأولى، علاوة على إحساس المؤرخين بوجود هوية جامعة للعرب. ويُروى لحسان بيتان عن يَعرب بن قحطان[3]:

تَعَلْمتُمُ من منْطقِ الشّيْخِ يَعرب ... أبينا فصرْتُم معربين ذوي نَفْرِ

وكنتمْ قديماً ما لكمْ غير عجمةٍ ... كلام، وكنْتم كالبهائمِ في القَفْرِ

إنه هنا يذكر يعرب بن قحطان بوصفه أول متكلم بالعربية[4]، وهناك من قال إنه إسماعيل عليه السلام –أيضاً– عندما أتى إلى مكة المكرمة. ولعلّ هذا الاختلاف يعكس صورة المنافسة بين العدنانية والقحطانية.

---

(1) انظر: وهب بن منبه، كتاب التيجان، 37، 39.
(2) المصدر نفسه، 43.
(3) البيتان غير موجودين في الديوان، ابن الجون الأشعري، الرياض الأدبية في شرح الخمرطاشية، 89، وجواد علي، المفصل، 1: 15.
(4) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 6،5.

وأما السبب الآخر لتسمية العرب بهذا الاسم، لأنهم يقولون "أعْرب عن لسانه وعرّب أي : أبان وأفصح"(1)، ويكون هذا الإعراب باللّسان دليلاً على الفصاحة، فهذا أبو بكر الصديق –رضي اللّه عنه– يصف قريشا بأنهم "أوسط العَرَب في العرب داراً وأَحْسنُه جِواراً و أعربه ألسنةً"(2). والإعراب في النحو هو "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"(3). كما يكون الإعراب في الأحساب بأن يكون من أبين الأحساب وأوضحها، وأما بالنسبة إلى الخيل فهو "معرفتك بالفَرس العربي من الهجين إذا صهل"(4).وهناك فرق بين العَرَبي والأعرابيَ، يعود إلى الفرق بين التحضر والبداوة، فالأول قد استقر في المدن والأرياف، وأما الآخر فهو بدويّ يتتبع مساقط الغيث. علاوة على أن هناك فرقاً بين العرب العارِبة(5) (القحطانيين) والعرب المُسْتعرِبة (العدنانيين)، لأن العدنانيين انضموا إلى القحطانيين، وأخذوا لغتهم. أي أن العاربة صرحاء، والمُستعربة دخلاء وسواء أكان هذا التقسيم صحيحاً أم لا، فإن حركة القبائل وتنقلها بين الشمال والجنوب قبل الإسلام، علاوة على تقاربهم اللغوي تجعل هذا التقسيم غير دقيق(6).ويرى الدوري أن أساس هذا التقسيم هو اللغة والسّجايا. ويدلل ابن منظور على قدم اللسان العربي بوجود أنبياء من العرب ذكرهم الرسول صلى اللّه عليه وسلم وهم إسماعيل وشعيب وصالح وهود عليهم السلام(7).

وعند تأمل مادة عرب في كتب اللغة، بما تضمنته من شواهد من الشّعر والنثر والأحاديث النبوية أجد تركيزاً على بعض الأمور، التي تبين نظرة العرب لأنفسهم، فالمادة اللغوية تؤكد قدم لسان العرب، وفصاحته فضلاً عن تأكيد النسب الصريح، حتى بالنسبة إلى الحيوان الأثير لدى العرب، وهو (الخيل). إذاً هناك تلاحم بين قدسية اللغة بوصفها لغة القرآن، وقدمها التاريخي، وبين النسب الصريح والأصيل. وهذا جاء من

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة عرب.
(2) المصدر نفسه، المادة نفسها.
(3) المصدر نفسه، المادة نفسها.
(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة عرب.
(5) للمزيد انظر: جواد علي، المفصل، 1: 354 وما بعدها.
(6) انظر: عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 23.
(7) ابن منظور، مصدر سابق، مادة (عرب).

فهمهم لظروف العربي قبل الإسلام و بعده، فهو معتز بنسبه ولغته. لكن كيف سيؤثر هذا على نظرتهم لأنفسهم ولغيرهم؟

لقد ذكرت سابقا أمرين اللغة والنسب، لأنهما مهمّان لإدراك العربي لذاته وللآخرين، ولهذا عرّف العرب أنفسهم بأنهم "خلاف العجم"، وفي هذا فهم دقيق لأهمية وجود الآخر؛ من أجل إدراك الذات. إنه تعريف لها، لكن من خلال النقيض، الذي يفتقد أمرين اللغة العربية والنسب العربي، لكن ماذا يحدث إذا اختل أحد هذين الأمرين؟ فإذا كان هناك عربي لا يفصح، وآخر عجمي النسب لكنه فصيح اللسان. فالأول قد يوصف بأنه عربي "الأزهري: رجل عَرَبيّ إذا كان نسبه في العرب ثابتاً وإن لم يكن فصيحاً"(1)، لكنه عند ابن إسحاق عجمي "لأنه لا يفصح ولا يُبين كلامه، وإن كان عربي النسب كزياد الأعجم(2)، وأما العجمي الذي يفصح فهو "رجل مُعْرِب إذا كان فصيحاً، وإن كان عجمي النسب"(3).

وهكذا تصبح اللغة وسيلة لمنطقة وسطى، ليست عربية تماماً ولا عجمية، بل هي مزيج منهما، "فالاستعراب مسافة وسيطة بين الإعجام والإعراب. وعن طريقه ينتفي الإعجام وينقلب إعراباً. وبعبارة أخرى، إن الحاجز الإثني لا يرادفه حاجز لغوي، بل هو قابل للإسقاط وللتجاوز عن طريق تحول في اللسان. وهذه القابلية للتعرب عن طريق الاستعراب عززها الإسلام بغير ما حدود"(4). والأمر يتعدى إسقاط الحاجز اللغوي إلى إخراج العربي النسب من دائرة العرب ووصفه بعجمي، لأنه لا يُفصح.

وهناك تعليلات أخرى لهذه التسمية، من خلال دراسة الكلمة لغوياً في اللغات السامية واللغات الأخرى(5)، لكنني اكتفيت هنا بما قاله اللغويون العرب وما استشهدوا به من نصوص لفهم تصورهم لهوية العربي.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عرب).
(2) المصدر نفسه، مادة (عجم).
(3) المصدر نفسه، مادة (عرب).
(4) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، 97.
(5) انظر: جواد علي، المفصل 1: 14 وما بعدها.

وإذا كانت الهوية مرتبطة باللغة والنسب، فإنها في الجاهلية ارتبطت بالنسب بشكل واضح؛ لأنه هو عصب القبيلة نظراً للظروف الاقتصادية وطبيعة الحياة، لكن تصبح اللّغة العربية وفصاحتها أحياناً شاهداً على عروبة الشخص رغم أن نسبه معروف، فحين سأل خالد بن الوليد عدي بن زيد مستغربا وقوفه بجانب الفرس، قال عدي " ليدلك على ما تقول أنه ليس لنا لسان إلاّ العربية"(1)،وعدي أكد عروبته من خلال اللغة، بوصفها شاهدا، رغم أنه معروف بنسبة، فهو من بني تميم(2).

ويلعب اللّون دوراً هاماً بشكل عام، ولعلّ أول ما يلفت انتباه المرء عندما يقابل شخصاً هو لون بشرته، علاوة على طبيعة الشّعر وشكل الأنف. وللّون أهمية اجتماعية عند الأمم عامة، وعند العرب خاصّة، فلقد وصفوا الآخر عبر لونه المميز، وليس هذا انتقاصاً من قدر الآخر بالضرورة، لكنه وسيلة –أحياناً– لتحديد هوية الآخر، إلا أن الاعتماد على اللّون وحده قد يوقع المرء في الخطأ، فينسب الشخص إلى هوية أخرى.

وفضلاً عن ذلك كان للون بوصفه مؤشراً على الهوية والانتماء دور كبير، ففي العصر الحديث كثرت الدراسات التي تناولت كليوباترا(3)، فهناك من يصورها على أنها بيضاء، وآخرون يصورونها سوداء، وكل منهما يحاول أن ينسب نفسه إليها، ليثبت تفوقه على الآخر، وأنه معرق في الحضارة، ذو أصول قديمة تعود إلى كليوباترا.

لقد استطاع معدي كرب بن سيف بن ذي يزن أن يقنع كسرى بمؤازرته من خلال ثيمة اللّون، التي استغلها للتقرب من كسرى، وحثّه على مساندته، فقال لكسرى "غلبتنا على بلادنا الأغربة"(4)، واصطنع قرابة"الجِبْلة، وهي الجِلدة البيضاء؛ إذ كنتُ أقرب إليك منهم"(5). إنه يصطنع قرابة متخيلة أساسها اللّون الذي يجمعهما، وهو اللّون الأبيض، ويميزها عن لون الحبشة الأسود؛ ليكون من حقّه أن يطلب نصرة كسرى، حين أخفق في إقناعه بمساندته. فوظف اللون ليصطنع حزبين، البيض ويضم (فارس

(1) تاريخ الطبري، 3: 361.
(2) انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 217.
(3) انظر: مارتن برنال، أثينة السوداء، 42.
(4) السّهيلي، الروض الأنف، 1: 82.
(5) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 2: 80.

والعرب)، في مقابل السود (الحبش)، وبما أن كسرى من حزبه الأبيض، فلا بد أن ينصره.

ومعظم النصوص المتعلقة بلون العرب تنفي صفة البياض عن العرب؛ لأن "العرب إذا قالوا: فلان أبيض وفلانة بيضاء فمعناه الكرم في الأخلاق لا لون الخِلْقة، وإذا قالوا فلان أحمر وفلانة حمراء عنوا بياض اللون"[1]. كما يُعنى بفلان أبيض وبفلانة بيضاء "نقاء العرض من الدنس"[2]، و"فلان أبيض الوجه وفلانة بيضاء الوجه أرادوا نقاء اللون من الكَلَف والسّواد الشائن"[3].وحتى درجات الأبيض صيّرت لهذا المعنى المعنوي، وورد في رسالة فخر السّودان على البيضان أن العرب تفخر بسواد اللون. فإن قال: فعلامَ ذلك، وهي تقول:فلان هِجَان وأزهْر وأبيض وأعزّ؟ قلنا: ليس تريد بهذا بياضَ الجلد، وإنما تريد به كرم الجوهر ونقاءه"[4].

وتجمع معظم النصوص على أن الغالب على ألوان العرب الأُدْمة أي السُّمرة[5]وأن "اللّه خلق الألوان خمسة: بياضاً وسواداً وحمرة وصفرة وخضرة... فأعطى العرب والحبشة والزّنج وشكلهم عامة السّواد"[6]. فهل يفهم هذا القول على أنه ينفي اتصاف العرب بالبياض؟

وقبل الحديث عن درجات البياض والسّمرة والأُدمة أتساءل هل يعقل أن العربية خصصت كلمة (أبيض) ودرجات البياض لتدل على الألوان في الحيوانات والأشياء، مستثنية الناس إلا في الدلالة المعنوية؟ وأجدني أذهب إلى ما ذهب إليه ابن الأثير أن في "هذا القول نَظَر، فإنهم قد استعملوا الأبيض في ألوان الناس و غيرهم"[7]. ولست مهتمة بوصف العرب بالبياض من دون السواد والسمرة مثلا، وإنما أحتاج لمعرفة ما وصفوا

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حمر).

(2) المصدر نفسه، مادة (بيض).

(3) المصدر نفسه، مادة (بيض).

(4) الجاحظ، رسائل الجاحظ، رسالة فخر السودان على البيضان، 1: 207.

(5) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أدم)، انظر: المصدر نفسه مادة (هجن)، الحريري، درة الغواص في أوهام الخواص، 2: 228, ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، 1: 347

(6) النمري، الملمع، 1.

(7) ابن الأثير، مصدر سابق، 1: 348.

به أنفسهم، وما ينطوي عليه من دلالة، ليكون مقابلا لما وصفوا به الآخر.

وترد كلمة أبيض، وجمعها بيض، للدلالة على لون البشرة، فهذه نُتيلة(1)تقول بعد أن أضاعت ابنها ضراراً، مؤكدة بياض بشرته في موضعين، أحدهما هو(2):

أضْلَلَتُه أبيضَ لَوْذَعيا لم يك مَجْلوبا ولا دعيّا

لعلّها حرصت، وهي تصفه للناس على ذكر لون بشرته البيضاء، لكنها نفت أن يكون متهماً في نسبة أو مجلوباً، فهو عربّي أصيل النسب، ومن المنطقي أن "أبيض" وصف لبشرته، لأنها تحاول أن تصفه للناس؛ ليرشدوها إلى مكانه. وترد كلمة "بيض" مقرونة بالوجوه، مع نفي الهجنة واللؤم في النسب، مثل قول نُبَيْه بن الحجاج عن قومه(3):

وندامى بيض الوجوهِ كهولٍ وشبابٍ أسهرتُ ليلاً طويلا

غيــر هُجْنٍ ولا لئامٍ ولا تعـ ـرفُ منهمْ إلاّ فتىً بَهْلُولا

وجاء نفي الهجنة والادعاء في النسب، لأن شدة البياض ليست مما اتسم به العرب، الذين يسمون أبناء العجميات، هُجْن وهُجناء؛ "لغلبة البياض على ألوانهم وأشباههم أمهاتهم"(4).

---

(1) هي نتيلة بنت جناب بن كليب الخزرجية، أم العباس بن عبدالمطلب، ومات ابنها ضرار حدثا قبل ظهور الإسلام، انظر البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 88–89.

(2) البلاذري، مصدر سابق، 89/1 لَوْذعي: الذكر، الفصيح، البيت مختلّ الوزن.

(3) أحمد خضير الجبوري، شعر قريش في الجاهلية، 187. نُبَيْه بن الحجاج هو سيد من سادات قريش من بني سَهْم، كان يصدّ الناس عن الرسول صلى الله عليه وسلم، قتل مشركاً في بدر. انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 160.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (هجن).

وهناك بيت لحُذافة بن غانم أحد بني عدي بن كعب يمدح بني قصي، ويخصّ أبا طالب(1):

أبو عُتْبَةَ الملقـي إليّ حبـــاءهُ   أغرُّ هِجانُ اللّونِ من نفرٍ زُهرِ

وهذا البيت ينفي أي شك في دلالة "أغر وهجان وزهر"، لاقترانه بكلمة اللون، مما يعني أنه يصف بياض بشرتهم.

وأقف هنا عند وصف صفة الرسول صلى اللّه عليه وسلم والصحابة -رضوان اللّه عليهم- لا لإثبات استعمال كلمة (أبيض) ودرجات البياض فحسب، وإنما لمعرفة ألوانهم، لأن الاستشهاد بالشّعر يحتمل الدلالة المعنوية، إلاّ في وجود قرينة تدل على القصد من ذكر اللون أو الوجوه. ومما جاء في وصف الرسول -صلى اللّه عليه وسلم- بأنه كان "أزهر اللون"(2)و "أبيض مشرباً حمرة"(3)وهو "ليس بالآدم، ولا الأبيض الأمهق"(4)، وورد أن "الخلص من ولد إسماعيل بيض"(5)وهذه النصوص لا تتحدث عن بياضه بشكل عام، بل تحدده فتصفه بالأزهر، والبياض المشرب بحمرة، وتنفي عنه السمرة والمَهْق وهو بياض في زرقة. فيما بعد ستنتخب العرب هذه الصفات بوصفها بياضا محمودا. ووصف بعض الصحابة بالبياض مثل أبي بكر الصديق(6)، وأبي عبد اللّه بن الزبير بن العوام(7)، في حين وصف عمر بن الخطاب -رضي اللّه عنه- بأنه

(1) محمد بن حبيب، المنمق، 231. هجان: الخالص من كل شيء.
(2) البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 386, 387.
(3) المصدر نفسه، 1: 391.
(4) المصدر نفسه، 1: 394.
(5) الزمخشري، ربيع الأبرار، 3: 720.
(6) ابن الجوزي، صفة الصفوة، 1: 98.
(7) المصدر نفسه، 1: 144.

"أبيض أمهق تعلوه حمرة"(1). مما سبق يتضح أن البياض كان شائعاً، علاوة على أن الرسول صلى اللّه عليه وسلم وصف البياض بنصف الحسن(2)،فهل سيصف شيئاً لا تعرفه أمته؟ وحاجتهم اللغوية للتعبير عن البياض وللتمييز بين درجاته أدت إلى استعمالهم لمترادفات كثيرة جداً، وربّما دلّ هذا على أن هذه الدّرجات اللّونية في البياض تختلف من قبيلة إلى أخرى وبهذا يفهم قول النَّمري بسواد العرب، على أنه درجة من درجات السمرة؛ لأنه كان يتحدث عن خوالص الألوان، فنسبهم إلى السواد، وحتى العرب ينفون عن أنفسهم البياض الشديد كما مرّ سابقا.

مما سبق يتضح أن العرب وصفوا أنفسهم ببياض البشرة. وتحدثوا عنه بمقياس بيئتهم ولم يقارنوا أنفسهم بغيرهم من الأقوام، وفضلوا ما خالط بياض البشرة من صفرة أو حُمرة، فلم يستحبوا الشخص الأمهق وفضلوا عليه الأزهر، إذ "يخالطه أدنى صفرة كلون القمر والدرّ"(3)،و لم يستحبوا المَهق لأنه بياض في زرقة.. وهو بياض سَمج لا تخالطه صفرة ولا حمرة(4). ولذلك كثر وصف المرأة في الشعر ببياض الدرّ أو القمر، وبأنها غرّاء عند الشعراء مثل الأعشى(5) والنابغة الذبياني(6)وغيرهم، علاوة على أنهم وصفوا شعر المرأة بالسّواد، ليس لأنه اللّون الغالب لديهم فحسب، وإنما لنفي أن تكون مصهبة الشّعر مما يعني أنها غير عربية، لأن الصُّهبة(7) تدل على الروم خاصة، فيقال إنهم صُهب الشّعور، أي أن شعرهم أحمر وأصوله سوداء، ثم أطلق التعبير على الأعداء عامة. لعلّ البياض لم يصبح سمة أساسية في وصف المرأة بعد العصر الجاهلي فحسب، وإنما أضيف إليه تأكيدات نجدها في شعر الأخطل، فالمحبوبة بيضاء ليست نجاشيّة اللون، نسبة إلى ملك الحبشة،وليست عجمية(8). إنه لا يحدد درجة البياض التي تميزها وتصفها بالعروبة أو يذكر سواد شعرها، وإنما يطلق صفة البياض الشديد، نافياً أن تكون محبوبته عجمية.

---

(1) المصدر نفسه، 1: 113.

(2) انظر: الزمخشري، ربيع الأبرار، 3: 720.

(3) الثعالبي، فقه اللغة، 97, 98.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (مهق)

(5) ديوان الأعشى، 105, 203, 337.

(6) ديوان النابغة، 144.

(7) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مادة (صهب).

(8) ديوان الأخطل، 2: 543–544, 719, 731

وإذا كان بياض البشرة شائعا، فإنّ شدّة البياض قليل، وهو يوحي بأن الشخص غير عربي، وهذا ما حدث مع الحمراء بنت ضَمْرة من بني حنظلة من بني تميم حين سألها عمرو بن هند، بعد أن أحرق تسعة وتسعين رجلاً من قومها، قائلاً: "من أنتِ؟ قالت: أنا الحَمْراء بنت ضَمْرة بن جابر بن قَطَن بن نهشل بن دارم، فقال: إني لأظنّك أعجمية، فقالت: ما أنا بأعجمية، ولا ولدتني العجم"(1). لقد انتسبت له لتؤكد عربيتها، وربما لشدّة بياضها سمّاها أهلها بالحمراء، وكذلك الأمر بالنسبة إلى السيدة عائشة بنت أبي بكر رضي اللّه عنها، حيث وصفت بالحُميراء، ليس من قِبل الرسول صلى اللّه عليه وسلم فحسب، وإنما أيضاً من قبل الآخرين فوصفها عُيَينة بن حصْن الفزاري بالحميراء أيضاً(2).

مما سبق أستطيع أن أقول إن العرب اتصفوا بدرجات من بياض البشرة، لكنهم أنكروا شدة البياض فيهم، خاصة إن كانت حمرته شديدة؛ لأن هذه الدرجة من البياض غير شائعة في ألوان العرب. وفي ضوء هذا يمكن تفسير غضب رجل من بني عامر من امرأته عندما ولدت له غلاماً فإذا هو "أحمر غَضْب، أزبّ الحاجبين. فدعاها، وانتضى السيف، وأنشأ يقول(3):

لا تَمشطي رَأسي ولا تفْليني	وحاذري ذا الرِّيق في يميني
واقتربي دونكِ أخبريني	ما شأنه أحمرَ كالهجينِ

خالف ألوانَ بنَيَّ الجوْنِ

فقالت تجيبه :

(1) الأصفهاني، الأغاني، 22: 135.
(2) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 414. هو عُيينة بن حصن بن حذيفة الفزاري، من الجرارين أي أنه رأس ألف شخص في الحرب، وهو من المؤلفة قلوبهم. وصفه الرسول صلى الله عليه وسلم بالأحمق المطاع في قومه. تنافر مع زبان بن سيّار فنفر زبان عليه. انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 249, وابن دريد، الاشتقاق 285.
(3) المرزباني، أشعار النساء، 82. غَضب: توكيد للون الأحمر، أزبّ: كثير الشّعر، الريق: السيف، الجون: بضم الجيم السود، جمع جون بفتح الجيم وهو الأسود.
ربما يقصد به الجوْن بن أنمار بن عوف بن جذيمة من بني عامر.

إن لـــه مـن قِبَلي أجـدادا　　　بيض الوجوه كرمـاً أجـدادا

ما ضرّهم إن حضروا مجادا　　　أو كافحوا يوم الوغى الأندادا

ألا يكـونـوا لونهـــم ســـوادا

لقد أنكر على زوجته أن تلد غلاماً شديد البياض، حتى وصفه بالهجين، فردت عليه بأبيات تبين فيها أنه يشبه في لونه أجدادها.

وإذا كانت شدّة البياض قد توهم بأن الشخص عجمي كأن يكون من الفرس، فإن شدّة السواد قد توهم أيضاً بأن الشخص غير عربي كأن يكون حبشياً، فهذا معاوية يقول لِدارميّة الحَجُونيّة(1)" مالك يابنة حام؟ فقالت : لستُ لحام إن عبتني، أنا امرأة من بني كنانة"(2). ومن قبائل العرب من اتصف بالسّواد مثل بني سُليم بن المنصور(3)، لكثرة تعرضهم للشمس، وكل من سكن عندهم أسودّ لونه. إذاً ليس اللّون هو المعيار الوحيد للتمييز بين العربي وغيره، وهو ما سأذكره بعد قليل.

والسؤال الذي يطرح نفسه أين نضع العرب في قول الرسول صلى اللّه عليه وسلم "بُعِثت إلى الأسود والأحمر"(4)؛ هل هم ضمن فئة الأحمر (الأبيض) أم ضمن فئة الأسود؟ وماذا قُصِدَ بقولهم بأن الأُدمة والسُّمرة من ألوان العرب؟ ألم يقل مسكين الدّارمي(5):

أنـامسكـينٌ لِمـَن يعرفنـــي　　　لَونـي السُّمـرةُ ألـوانُ العـَربْ

وكذلك قال الفضل بن العباس(6):

---

(1) امرأة من بني كنانة كانت تنزل بالحُجون، وهو جبل في مكة، اتصفت بالسّواد والسّمنة المفرطة، وناصرت علياً بن أبي طالب، انظر ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 113.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ: فخر السودان على البيضان، 1: 219.

(4) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1: 437.

(5) الأصفهاني، الأغاني، 20: 126. مسكين لقبه، واسمه ربيعة بن عامر بن أُنيف بن شُريح، من بني تميم، شاعر أموي. الأصفهاني، مصدر سابق، 20: 121.

(6) المصدر نفسه، 16: 113، وانظر: ديوان حسان بن ثابت، حيث مدح بني تيم ووصفهم بالخضر، 187. والفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب شاعر من بني هاشم، عاصر الدولة الأموية، كان شديد الأدمة، أتاه السواد من قبل جدته الحبشية، الأصفهاني، مصدر سابق، 16: 115.

وأنـا الأخضـرُ مَن يعرفنـي أخضرُ الجلدةِ من بيتِ العَربْ

وهذان الشاعران متصفان بالسواد، مع نسبهما العربي الأصيل، فأولهما من بني تميم والآخر من بني هاشم –فهل كان لهما دور في تعزيز نسبة اللون الأسود إلى العرب، مما جعل علماء اللغة والنقاد يفسرون ورود كلمة "أبيض في الشعر بنقاء العِرض من الدنس، ليكون على سبيل المجاز لا الحقيقة؟ ولا سيما أن العرب تسمي السواد خضرة، لذا أطلق السواد على منطقة في العراق بسبب شدة خضرتها(1).

لقد ذكرت فيما سبق وجود البياض في العرب، لكنه ليس الغالب على ألوانهم التي تميزت بالسمرة والأدمة، وهي تدرجات لونيّة للون الأسود(2)تختلط باللّون الأبيض ، حيث إن السّمرة(3)منزلة وسطى بين البياض والسّواد، أي سواد خفي، وهو أدنى سواد(4)، بينما الأدمة إذا زاد السّواد على السّمرة. وقد تأتي مرادفاً لها عند بعض أهل اللغة. وهي "شُرْبة من سواد"(5)، بينما يجعل أبو حنيفة الأدْمة، وهي البياض في الإنسان أيضاً(6)، وليس في الإبل فحسب. إذاً امتاز لون العرب بتدرجه في البياض فيوصف بأنه (أبيض، أغر، أزهر) إلى درجات من السّمرة، فوصف (بالأسمر، الأخضر) ودرجات من ألوان السواد، وهي تدرجات لونية، لذا ميّز الشاعران السابقان لون العرب عن غيرهم بالخُضْرة و السُّمرة، ليدلا على الألوان الغالبة ، وليتميزوا عن غيرهم.

والوصف بالبياض لا يعني عند العرب لوناً صافياً، وإنما تخاطه الصُفْرة والحمرة، و تدرجات اللون الأسود المختلط بالبياض. لكنني لا أعتقد أن الخضرة من ألوان العرب الأصيلة، لأن الفضل بن عباس أخذ هذا اللّون عن جدته الحبشية وربما أدت مصاهرة العرب لأهل الحبشة(7)إلى إدخال لون وسط بين لون السّمرة والسواد. ويفترض أن لا يُؤخذ معياراً

---

(1) انظر: عاهد الماضي، ألفاظ الألوان في العربية، 90. حيث تتبع استخدام هذه الكلمة من خلال النصوص والأشعار في الأدب العربي القديم.
(2) انظر: عاهد الماضي، مرجع سابق، 137.
(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (سمر).
(4) الثعالبي، فقه اللغة، 103.
(5) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أدم).
(6) المصدر نفسه، مادة (أدم).
(7) يعقد محمد حبيب فصلاً في كتابه المحبر، لأبناء الحبشيات، وأكثرهم من سادات العرب وأشرافهم، انظر: 306 وما بعدها.

على لون العرب، لأنه هجين، ولابد من البحث عن شواهد أخرى عند الصّرحاء من العرب.

وليس لون البشرة هو المعيار الوحيد لتحديد هوية المرء فحسب، وإنما هناك معايير أخرى مثل الشعر والعين، وأحياناً شكل الجسم، ففي العصر الحديث يمكن تمييز شعوب الشرق الأقصى عن غيرهم من حيث القصر وبنية الجسم الصغيرة. ومن ثم فالأبيض في العصر الحديث لا يوصف به من كانت بشرته بيضاء فحسب، وإنما هناك معايير أخرى[1] مثل شكل الأنف والعينين والشفاه، ودرجة نعومة الشعر ولونه، علاوة على أن المعيار الحاسم بين البيض من الأوروبيين والأمريكيين والصفر من الصينيين واليابانيين على سبيل المثال هو شكل العينين.

وأما بالنسبة إلى العربي في الأدب القديم فلون البشرة ليس حاسماً دائماً، فهناك جعودة الشّعر، وفي هذا يقول هُبَيْرة بن أبي وهب[2]:

وكيف أرجّي أن أسودَ عشيرتي	وأُمّي من سَلْمى أبوها وخَالُها
رأيتكُمُ سُوداً جِعاداً؛ ومالكٌ	مُخَصّرةٌ بيضٌ سِباطٌ نعالُها

ويعلّق الجاحظ على هذين البيتين بأن الشاعر لم "يذهب إلى مديح النّعال في أنفسها، وإنما ذهب إلى سَباطة أرجلهم و أقدامهم، ونفى الجُعودة والقصر عنهم"[3]. ويذم الشاعر أهل أمه؛ بسبب سوادهم وجعودة شعرهم، ووصفهم بالسواد يستلزم أن يكون شعرهم قَطَطًا مُفَلْفلا، مما يخرجهم من دائرة العرب، ويدخلهم في دائرة الحبشة و الزنج [4]، إضافة إلى أنه ذمّهم بسبب قصر طولهم، لأن العرب تمتدح طول القامة[5].

---

(1) انظر: Richard Dyer, white, 42

(2) الجاحظ: البيان والتبيين، 3: 107. ونسب أحمد خضير الجبوري في رسالته للدكتوراة بعنوان (شعر قريش في الجاهلية): 205. هذه الأبيات لهُبيرة بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ من بني مخزوم، كان متزوجاً من أم هانىء بنت أبي طالب، لكنه فرّ إلى نجران ومات مشركاً، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 156، وابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، 1: 362. مخصر: رقيق.

(3) الجاحظ، مصدر سابق، 3: 107. سباطة الأرجل: طولها.

(4) انظر: وصف حسان بن ثابت لسعد بن أبي سَرْح بأنه عبد هجين ويصف شعره بأنه قطط جَعْد: أي شعر قصير جَعْد، ديوان حسان بن ثابت، 202. وانظر محمد بن حبيب، المحبر، 308.

(5) انظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 2: 309.

وكما اتصف شَعر العرب بالجُعودة من دون أن يكون قَطَطا، في حين اتصف شعر العجم بالسُّبوطة[1]. ويذكر الشاعر ذلك؛ ليسوغ عدم تسويده بسبب نسب أمه، وهذه سُنّة الأكاسرة والجاهلية[2].

وقد وصفت العرب النسب بالجَعْد والأخضر، فيقال جَعْد القفا أي لئيم الحسب[3]، ويُقال أيضاً : أخضر القفا، لمن ولدته سوداء[4]، ولعل هذا يؤكد ما ذهبت إليه بأن الخضرة ليست من ألوان العرب. كما نجد في العصر الحديث أيضاً تعبير الأقدام السود[5] للإشارة إلى من ولد من الفرنسيين في الجزائر، فهنا الانتقاص من الشخص لا لنسبه، وإنما بسبب النظرة التي تحكم السيد المستعمِر بالمستعمَر، وهي نظرة فيها تبخيس وازدراء.

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (جعد)، السبوطة: نقيض الجعد.
(2) انظر: العسكري، جمهرة الأمثال، 1: 59.
(3) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (جعد).
(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (خضر)
(5) ألبير ميمي، صورة المستعمِر والمستعمَر، 18.

ثالثا : نحو قراءة الذات العربية : الأنساب المتوارثة والهوية الثقافية

بعد أن قدمتُ ملامح لهوية الذات العربية أتساءل هنا كيف قدّمت الذات العربية قديماً، خاصة في العصر الجاهلي نفسها في مواجهة الآخر؟ وكيف سّوغت لهويتها وأوضاع حياتهما؟ هل أرجعت ذلك لظروف البيئة أم كشفت عن إيجابيات لم يراه الآخر سلبياً؟ إن القراءة المتأنية للنصوص تتكشف عن تمثيل الذات العربية لنفسها، ولعلّه من الطريف أن يكون كسرى حاضراً فيها دائماً، من مثل ذهاب وفود العرب إلى كسرى، وقصة الحارث بن كَلَدة[1] مع كسرى. فما أهمية حضوره عند الحديث عن الذات العربية؟ لا يطرح هذا السؤال ضمن سؤال كثافة حضور الثقافة الفارسية وضبابية حضور الثقافة الرومية فحسب، وإنما لأن حضوره يدل على الصراع بين الثقافة العربية والفارسية في القرون الهجرية الأولى.

فالفرس الذين صاروا مسلمين، ظلّوا يعتزون بحضارتهم ويقللون من شأن العرب في الجاهلية، لذا لعب الاختلاق السّردي دوراً لا في بناء الذاكرة الجمعية فحسب، وإنما لينالوا تقدير كسرى عظيم فارس –بأثر رجعي– ليتحول من منتقد للعرب في بداية النص إلى مشيد بصفاتهم مثل حسن المنطق، ورجاحة الرّأي، وسرعة البديهة. ففارس ذات الإرث الحضاري تشهد للعرب في جاهليتهم، لا بما هم عليه من تحضر وعلم، وإنما على أخلاقهم وفصاحتهم رغم قسوة ظروفهم البيئية، تحتوي معظم هذه الأخبار على ثيمات متكررة هي :

– **كسرى يذمّ العرب** : يكرر كسرى عبارات تدل على رأيه في العرب، حيث يذمّهم ولا يرى لهم فضلاً في أيّ شيء، فيقول للنعمان بن المنذر "ولم أرَ للعرب شيئاً من خصال الخير في أمر دين ولا دُنيا، ولاحَزْم ولا قوة"[2]، وفي موقف آخر يستغرب وجود طبيب عند العرب، فيقول للحارث بن كَلَدة عن العرب "فما تصنع بالطبيب مع جهلها،

---

(1) طبيب عربي مشهور، أسلم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ومات في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 305 – 306.

(2) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 5.

وضعف عقولها، وقلّة قبولها، وسوء غذائها؟"(1).

- **كسرى يستمع ويحاور** : بعد أن يستمع للوفود قد يعلّق تعليقاً، أو يسأل الوفد، الذي حضر مجلسه، مثل سؤاله عن فعل الحارث بن عُباد البكري(2) في الحرب "أهو كذلك؟ قالوا فعاله أنطق من لسانه"(3)، وأما في لقائه مع الحارث بن كَلَدة فأكثر من الأسئلة المتعلقة بالدّاء والدواء و طبائع الأبدان.

- **العربي يردّ على كسرى** ردوداً تدل على رجاحه عقل العربي، واعتداده بنفسه،

- **كسرى يقرّ بفضل العرب** : فلقد عجب مما قاله النعمان، وقال له "إنك لأهل لموضعك من الرّياسة في أهل إقليمك، ولما هو أفضل"(4)، وتعجب أيضاً من أكثم بن صيّفى فقال له "ويحك يا أكثم؟ ما أحكمك و أوثق كلامك لولا وضعك كلامك في غير موضعه، قال أكثم: الصدق يُنبئ عنك لا الوعيد، قال كسرى: **لو لم يكن غيرك لكفى**"(5).

لا تسير الأخبار على وتيرة واحدة. فالسّارد يخلق توترات تصور نفسية العرب وكسرى الذي يصور أحياناً غاضباً من جلافة العرب(6)، ومن عدم مراعاتهم للكلام مع الملوك، وإن كان يجد لهم عذراً، فليس لديهم ملك يسوسهم، ليتعلموا منه الخضوع له. وجميع العرب تكلموا بأنفة وجرأة في حين مدح خالد بن جعفر الكلابي كسرى، وبدا في كلامه الخضوع والخنوع له، ربما لأنه معتاد على مخاطبة الملوك(7).

ومعظم الإشارات في نص وفود العرب إلى كسرى تركز على أن النّعمان عربي لا من

---

(1) المصدر نفسه، 6: 373. قَبولها: بقَبول: الحُسن: الشارة، وتأتي أيضاً بمعنى أن يقبل العفو.
(2) هو الحارث بن عباد بن ضبيعة بن قيس، من فرسان بكر بن وائل، لقي المهلهل ولم يعرفه، فأعطاه الأمان مما يجعله يندم، شارك في حرب بكر وتغلب، واعتزل بعد مقتل المهلهل. انظر: الأصفهاني، الأغاني، 5: 31–32 والمرزباني، معجم الشعراء، 79.
(3) ابن عبد ربّه، مصدر سابق، 2: 14.
(4) المصدر نفسه، 2: 9.
(5) المصدر نفسه، 2: 12.
(6) انظر: المصدر نفسه، 19:2.
(7) هو خالد بن جعفر الكلابي، قتله الحارث بن ظالم بن جذيمة، ويعدّ من الجرارين في الجاهلية، حيث رأس ألف رجل في الحرب، اجتمعت عليه هوازن بعد قتله زهير بن جذيمة العبسي. انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 192، 249.

حيث النسب فحسب، وإنما من ناحية الولاء والانتماء، فهو يرفض أن تدفع العرب الخراج لكسرى[1]؛ولأن النعمان رجل منهم حريص على مصلحتهم، فإنه يرشدهم إلى كيفية مخاطبة كسرى قائلاً : "ولا ينطق رجل منكم بما يُغضبه، فإنه مَلِك عظيم السلطان، كثير الأعوان، مترف معجب بنفسه، و لاتنخزلوا له انخزال الخاضع الذليل، وليكن أمرٌ بين ذلك تظهر به وثاقة حلومكم"[2]. لقد أرشدهم إلى حال بين الحالين، حال تراعي مقام الملوك واحترامها، والأخرى تحفظ للذات كرامتها.

وربما تكون المشكلة الحقيقية هنا ليست وجود الآخر، لكن تقدير هذه الذات لم يأتِ إلاّ من خلال هذا الآخر. وإن كان رجال الوفد مختلفين في تصويرهم لذاتهم ولعلاقتهم بكسرى فمنهم من يتحدث عن علاقة العرب بكسرى، وكيف عليه أن يعاملهم[3]. وقد يصل هذا الأمر حدّ النديّة والتحدي[4]، في حين افتخر بعضهم بذاته[5].

لقد اهتمت الوفود العربية التي ذهبت إلى كسرى بالحديث عن أخلاق العرب وقيمها. وأتوقف هنا عند أمرين يتكرران عند تقديم العربي لنفسه، سواء أكان هذا بشكل صريح أم مبطن، فالعربي يؤكد نسبه ولغته العربيين. وسأقف عند الأمر الأول لأهميته، فابن خلدون يرجع وجود النسب الصريح في بعض قبائل العرب[6]، إلى طبيعة حياتهم الاقتصادية القائمة على الرعي و التنقل مما يبعدهم عن الاستقرار والاختلاط بغيرهم، حتى صار ذلك خُلقاً حرصوا عليه، فالنسب الصريح موجود في مضر من قريش وكنانة وثقيف....إلخ. وأما من استقر من العرب في التلال والمراعي الخصبة فاختلطت أنسابهم مثل حِمْير و كَهلان و لَخْم و جُذام و غَسّان .. إلخ.

ولكن ما الذي جعل العرب يهتمون بعلم الأنساب اهتماماً كبيراً، حتى اشتهر بعض

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 2: 10, 11.
(2) المصدر نفسه، 2: 10.
(3) انظر: المصدر نفسه، 2: 11–12.
(4) مثل قول عمرو بن الشّريد السّلمي، المصدر نفسه، 2: 14.
(5) مثل حديث الحارث بن عُباد البكري. المصدر نفسه، 2: 13.
(6) مقدمة ابن خلدون، 1: 161.

الرجال بهذا العلم، هل كان ذلك في الجاهلية من أجل "رصد التمايز العرقي بين العرب والأعاجم"[1]، ربما كان هذا السبب مقبولاً لو كان الأمر متعلقا بما بعد الإسلام، لكن الأمر مختلف في الجاهلية، فالنسب سجل مثبت لمن ينتمي للقبيلة، ولحلفائها وأعدائها، ولا سيما في حالة عدم شيوع الكتابة، وتنقل القبائل من مكان إلى آخر. ولعلّ شجرة أنساب القبيلة لاتحمل أسماء الآباء والأجداد فحسب، وإنما تحفظ ذاكرتهم الجمعية، بما خلّده هؤلاء من أعمال ومآثر.

وفي العصر الجاهلى نجد أن بعض الشعراء لم يفتخر بقبيلته فحسب، وإنما افتخر أيضاً بالجدّ الأعلى للقبيلة أو النسب الأكبر على حدّ تعبير دريد بن الصمة[2]. ويتعدى هذا الذكر إلى الإشادة بما سنّه الآباء والأجداد من أفعال وأخلاق وَرِثها عنهم أبناؤهم، وهذه السنن تمثل ذاكرة جمعية ودستورا لحياتهم. ويقول في ذلك لبيد بن ربيعة[3]:

مِنْ مَعْشَرٍ سَنّت لهم آباؤهُمْ   ولكُـلّ قومٍ سُنـّةٌ وإمامُها

ومما قاله العباس بن مرداس في هذا[4]:

لنَـا شِيـمٌ غيـرُ مَجْهـولـةٍ   تَوارثَـهَا الأكبرُ الأكبـرُ

ويعتز الأبناء بأمجاد آبائهم وأجدادهم؛ لأنهم يحملون القيم ذاتها[5].

(1) فاروق أحمد أسليم، الانتماء في الشعر الجاهلي، 289.
(2) انظر: ديوان حسان بن ثابت: 348 حيث يفتخر بزيد بن كهلان، وديوان دريد بن الصمة وهو من بني جُشَم شارك في يوم الغدير مع قبيلته هوازن في قتال غطفان، 78.
(3) ديوان لبيد بن ربيعة، 320.
(4) ديوان عباس بن مرداس، 75.
(5) انظر: ديوان طرفة بن العبد، 134.

إن ما يمثله الآباء والأجداد عند الجاهليين من قيمة، جعلت أبا أحيحة سعيد بن العاص[1] الذي كان يمدح الرسول صلى اللّه عليه وسلم، ولم يكن مسلماً، يعيّبه ويذمُه. وحدث هذا التبدل في موقفه عندما قال له النَّضْر بن الحارث مستغرباً "إنه يبلغني أنك تُحسن القول في محمد؛ وكيف ذلك، وهو يسبّ الآلهة، ويزعم أن آباءنا في النار، ويتوعد من لم يتبعه بالعذاب؟"[2].

ولم يقتصر الاهتمام بالنسب على الجاهلية فحسب، وإنما امتد إلى ما بعد الإسلام، فهذا عمر بن الخطاب –رضي اللّه عنه– يحث على تعلمه قائلا : "تعلّموا النّسب، ولا تكونوا كَنَبَط السّواد، إذا سُئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا"[3]. وحثه على تعلّم النّسب يفهم في ضوء علاقة الأنساب بالتاريخ في العصر الجاهلي والإسلامي، ومعرفة فضل السابقين من الصحابة –رضوان اللّه عليهم– وما كان لهذا من دور في بعض مصالح الدولة من مثل العطاء، وإن كان التفاخر بالنسب قد أدّى فيما بعد إلى زيادة العصبيات بين القبائل العربية، حيث يقول عمرو بن الهُذيل العبدي الربعي لأبي غسان ابن مالك مسمع حين نزل بأجا أيام العصبية[4]:

وما تستوي أحسابُ قومٍ تُورّثتْ قديماً و أحسابٌ نبتنَ مع البقْلِ

وهنا وصف الشاعر الأحساب بالقدم، فهي مما يتوارثونه، وهي غير مرتبطة بالمكان بل بالآباء، في حين وصف الأحساب الأخرى بالبَقْل، وهو نبت مرتبط بفصل الربيع،

(1) هو من أشراف قريش من بني أمية، لم يكن أحد يعتّم بلون عمامته إعظاماً له، انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 165, وابن دريد الاشتقاق: 78.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 114. والنضر بن الحارث هو من بني عبدالدار بن قصي، عرف بعداوته للرسول صلى الله عليه وسلم، الذي قتله صبرا بعد أن حبسه ورمي حتى مات، انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 160, وابن دريد، الاشتقاق، 160.

(3) مقدمة ابن خلدون، 1: 162.

(4) المزرباني، معجم الشعراء، 69. وعمرو بن الهذيل: هو شاعر إسلامي عاش إلى أوائل العصر الأموي، نزل بأجا أيام العصبية.

مما يعني أنه طارئ غير أصيل، علاوة على أنه لا ينبت في أرومة ثابتة. والنبطي يقرن نفسه بمكانه لاستقراره به، في حين افتخر العرب بأنهم يملكون الأرض ولاتملكهم.

ويبدو أن الزواج المختلط، أيّ زواج العربي من غير عربية كانت ظاهرة في المجتمع العربي قديماً، فهذا محمد بن حبيب يفرد باباً لأبناء الحبشيات والنصرانيات(1)وأبناء السنديات و النبطيات من قريش(2).و لاهتمام العرب الشديد بالنّسب، سموا من أمُه غير عربية هَجيناً(3)، في حين سُمّي من كان أبوه غير عربي مُقْرِفاً(4). وحظيت هذه الفئة بمكانة اجتماعية أقلّ من أبناء الصرحاء من جهة الأب والأم، وميّزهم الناس بنسبهم إلى حام إن كانوا من السود، وخير مثال على ذلك الأعشى ميمون بن قيس، الذي نسب جُهُنّام البكري إلى حام، بسبب نسب أمه(5)، ولونها.

وقد أدى الزواج المختلط بين العرب وغيرهم، إلى ظهور جيل تغيرت بعض سماته الخلقية عن جيل الأجداد، فهناك من اتصف من العرب بالصُهبة والحُمرة، مثل المغيرة ابن شعبة الثقفي، حيث كان «أصهب الشّعر جداً»(6)، وسَلمى بن مالك وعوف بن الأحوص «وكانا مشتبهين أحمرين أشقرين ضخمةً أنوفهما»(7). وهذا دليل على أن الجاهليين حاولوا الحفاظ على النسب العربي، لكنه اختلط بدماء غير عربية، مما غيّر في ألوان بشرة العرب وشعورهم. ولا يتصور أن يكون هناك نقاء مطلق، فهذا قليلاً ما يحدث، لكن الأعمّ والغالب فيهم هو الحرص على الزواج من عربيات، مشهورات بنسبهن العربيّ الأصيل.

وشدة البياض أو السواد مؤشر على أن المرء ثمرة زواج مختلط، حتى ممن عُدّ من

---

(1) انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 305 وما بعدها.
(2) انظر: محمد بن حبيب، المنمق، 400 وما بعدها.
(3) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (هجن).
(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قرف).
(5) انظر: ديوان الأعشى، 175, 395. هو عمرو بن قطن بن المنذر بن عبدان بن حُذافة بن قيس بن ثعلبة، هاجي الأعشى. انظر: المزرباني، معجم الشعراء، 7.
(6) الأصفهاني، الأغاني، 16: 68.
(7) المصدر نفسه، 11: 103.

الصحراء، فيكون مما ورثه من آبائه وأجداده ممن ليسوا من العرب، ومن ثم لا يمكن الحديث عن نقاء الجنس العربي وعدم اختلاطه بالأجناس البشرية الأخرى إلا من سكن القفار من العرب كما يقول ابن خلدون(1)، لأنه لم يختلط بغيره، وهو بهذا يقوم بدور الشرطي، على حدّ تعبير إدوارد سعيد، الحريص على حماية حدوده، وعدم تسّلل أيّ أجنبي إليها، لكن المرء «الآن أشدّ وعياً من أيّ وقت مضى لمدى كون التجارب التاريخية والثقافية هجينة ومولّدة، وللكيفية التي بها تستمد كل منها من تجارب ومجالات متعددة، وكثيراً ما تكون متناقضة، ولكيفية عبورها للحدود القومية، وتحدّيها ورفضها الخضوع للعمل الشّرطي البوليس الذي تمارسه المذهبيات الجامدة والوطنية الصارخة، هيهات أن تكون الثقافات وحدانية موحّدة أو مستقلة ذاتياً، بل إنها بحق لتكتسب عناصر أجنبية، وآخريات تفوق ما تقوم واعية بإقصائه(2).

وهنا أشير إلى أن هذا الدور المقاوم لأي تأثيرات غير عربية نابع من إدراك عميق للهوية العربية، وحرص شديد على نقاء أنسابها، حتى لا تتأثر الحياة الاجتماعية والثقافية بأية متغيرات خارجية، لكن تبادل المنافع والتجارة التي نشطت في مكة المكرمة على سبيل المثال، ساهمت ضمن عدة عوامل في هذا التأثير، فالتجارة رغم أنه قد ينظر إليها الآن بوصفها حقلاً بعيداً إلى حد ما عن الثقافة، لكنها في الماضي كانت جزءاً من الثقافة، ومثال ذلك الأسواق في شبه الجزبرة العربية التي كانت ملتقى لأنشطة ثقافية واجتماعية واقتصادية عديدة من ضمنها التجارة.

وإذا كان العرب يربطهم نسبان كبيران، هما معدّ وقحطان، فهل هذا النسب يكفي وحده؟ ألا يحتاج إلى مقوم مهم، وهو اللّغة المشتركة، التي تظهر من خلالها قيم المتكلمين بها، وأخلاقهم ومآثرهم وأحلامهم، لتشكل نوعاً من الذاكرة المشتركة؟ لعلّ هذين العاملين من العوامل المهمة، مما يدل على أنه «كان هناك إحساس متنام بالهوية الثقافية بين الرعاة من رجال القبائل، تجلى في ظهورها لغة شعرية مشتركة من

---

(1) انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 1: 161.
(2) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 85.

اللهجات العربية، وكانت لغة رسمّية تميزت بالتهذيب في القواعد والمفردات»[1].
وساهم الشّعر في العصر الجاهلي في ترسيخ الهوية العربية من خلال انتشار اللغة العربية، التي كادت تختفي منها اللهجات القبلية إلى حدّ ما، على الرغم من أن اختلاف هذه اللهجات لم يكن حائلاً من دون تفاهم العرب مع بعضهم في المواسم والأسواق وغيرها من الفرص التي جمعتهم، وما هذه الفرص إلاّ وسيلة لممارسة الثقافة العربية، لأن «مفهوم اللغة القومية مفهوم مركزي، لكن في غياب ممارسة ثقافة قومية– من الشعارات إلى النشرات والصحف.. –تظل اللغة خاملة، فالثقافة القومية تقوم بتنظيم الذاكرة الجماعية، وتعزيزها والحفاظ عليها»[2].

لم يقتصر أمر ممارسة الثقافة العربية من خلال اللّغة على الشّعر فحسب، فهناك الخطب، والسجع، والأمثال، والقصص التي تروى عن الأمم السابقة، لكن الشّعر حظي لدى العرب الجاهليين بمكانة رفيعة، فهو «علمُ قوم لم يكن لهم علمٌ أعلم منه»[3]. ووصف عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– الشعر بعلم، يعني أنه مستودع الذاكرة الجمعية، بما فيها من قيم ومعارف، وما ذكر فيه من وقائع وأحداث خلدها الشعر، لهذا قال ابن عباس عن الشعر بأنه «ديوان العرب»[4]. وامتدّ هذا الاهتمام إلى ما بعد الإسلام، فبنى الرسول صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت منبراً في المسجد، ليُلقي الشعر من عليه[5].

ومازلتُ أتحدث عن الهوية الثقافية عند العرب، ولم أتطرق بعد للكيان السياسي لهم، فما الذي منعهم من التكتل في تجمع سياسي إن كانت لديهم كلّ مؤهلات قيام الدولة؟ يعزو عبدالعزيز الدوري ذلك إلى طبيعة البيئة الصحراوية، التي لا تسمح بالتجمعات الكبيرة، لكنها في الوقت نفسه تؤدي إلى تماثل القيم والأعرف بسبب طبيعة العيش

(1) ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربيّة، 1: 39.
(2) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 273.
(3) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 1: 22.
(4) المصدر نفسه، 1: 27.
(5) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 1: 27.

المعتمد على الرعي وتربية الإبل (1).

وما دامت البيئة الصحراوية قد خلقت نوعاً من القيم والأعراف، فإنها جعلت العرب يأنفون من أن يحكموا أو أن يدينوا لملك، وهو ما يُسمى باللُّقاحية. لعلّ هذا لم يكن شائعاً بينهم فحسب، وإنما معروف عنهم أيضاً، فهذا النّعمان بن المنذر يسوغ ذلك لكسرى حين انتقد العرب لعدم وجود ملك يحكمهم، بأنه «يكون في المملكة العظيمة أهل بيت واحد يُعرف فضلهم على سائر غيرهم، فَيُلْقون إليه أمورهم، وينقادون لهم بأزّمتهم، وأما العرب، فإن ذلك كثير فيهم، حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين، مع أنفتهم من أداء الخراج والوظَف بالعَسْف»(2).

(1) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 21.
(2) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 8. الوظف: طرد الطريدة والبقاء في أثرها. العَسْف: الظّلم.

رابعاً: الهوية القائمة على الاختلاف: في اللّون واللّباس والقيم

إن إدراك العربي في العصر الجاهلي لهويته لم يكن مقتصراً على صفاته الخِلْقية والخُلُقية فحسب، وإنما كان مدركاً أيضاً لما يميزه عن الآخر غير العربي، لأن «الهويات تُبنى من خلال الاختلاف»(1). فتقوم الذات بملاحظة الآخر، لتحدد ما تتميز به من صفات، وتؤكد اختلافها عن الآخر في سمات أخرى. ففي «نقل ثقافة ما ودوامها هناك عملية متواصلة من التعزيز، من خلالها تضيف الثقافة السائدة إلى نفسها الامتيازات المقصورة عليها، والمتأتية لها من جراء إحساسها بالهوية الوطنية»(2). وهذه التحديدات تظهر أيضاً في ظروف الاستعمار أيضاً بين المستعمِر والمستعمَر. إن المستعمِر يكتشف الفروق بينهما، ويفسرها بما يخدم مصالحه، ويجعلها مطلقة ونهائية(3).. مما سبق يتضح مدى حرص العربي على تحديد هويته، من خلال مشاركته وانتمائه مع أبناء جنسه في جملة من السّمات الخَلْقية والخُلُقية، ومن خلال اللباس أيضاً، وركّز على ما بينه وبين الآخر من فروقات واختلافات مردها إلى الثقافة.

والعرب يقيمون هذه التحديدات، فنجدهم يصفون أنفسهم بالبياض –كما ذكرت سابقاً– وبالسّمرة والأُدمة(4)، ويصفون الروم بالصُّفرة(5)، والفُرس بالحمرة، وأحياناً يطلقون على العجم الحمراء(6). وكما يصفون العجم بامتلاء الجسد، وبطول الرقاب وضخامتها فهم رقاب المزاود(7)، بينما ينسبون إلى أنفسهم الهُزال والرشاقة، علاوة على أن العربي يُكني عن نفسه بالجَعْد، لغلبة الجُعودة على شعور العرب، من دون أن يكون قَطَطا مُفَلْفلاً، في حين وصف شَعر العجمي بالسَّبْط لغلبة السُّبوطة على شعورهم(8).

---

(1) Stuart Hall, who needs identity? P. 17 in Identity: a reader edited by Paul Du gay, and others.

(2) إدوارد سعيد، العالم والنص الناقد، 19

(3) انظر: ألبير ميمي، صورة المستعمِر والمستعمَر، 97.

(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (أدم).

(5) انظر: المصدر نفسه، مادة (صفر).

(6) انظر: المصدر نفسه، مادة (حمر).

(7) انظر: المصدر نفسه، مادة (زود)، رقاب المزاود: لقب العجم.

(8) انظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة (جعد).

لا يتوقف أمر الاختلاف بينهما عند الصفات الخِلْقية فحسب، وإنّما يتعداه إلى اللباس و«قلما اختلفت الأمم قديماً في شيء اختلافها في الثياب والأزياء. فإنه ما من شيء تختلف به أمة عن أمة إلاّ وله أثر في لباس أبنائها وأسلوب تفضيلهم لذلك اللباس.. إلاّ ويتراءى علم الأمة وقدرتها وذوقها وخبرتها ودستور حكمها، ونظام المعيشة فيها»(1). ولقد امتاز العرب بلبس الإزار، فهذه الخزنق بنت بدر(2) تصف قومها(3).

لا يَبْعدَنْ قَوْمي الذينَ هـمُ سُمّ العداة وآفةُ الـجُزُرِ

النّـازلـين بُكـل مُعْتـركٍ والطّيبيـن معاقـدَ الأُزْرِ

ويكني بمعاقد الأُزر عن العفة(4). بينما وصف العجم وملوك العرب بالحُجُز وهي للسراويل، وفي ذلك يقول النابغة الذبياني لعمرو بن الحارث الأعرج الغساني(5).

رِقاقُ النّعالِ طَيّبٌ حُجُزاتُهمْ يُحَيّوْن بالرّيحانِ يوم السباسِبِ

وهذا الإدراك لما يميز العرب عن غيرهم دفع حسان بن ثابت إلى نهي بني تميم عن لبس زي العجم، حين جاؤوا لمفاخرة الرسول صلى الله عليه وسلم(6):

(1) العقاد، ساعات بين الكتب، 238–239.

(2) هي الخرنق بنت بدر بن هفان بن مالك البكرية، وهي أخت طرفة بن العبد لأمّه، وأكثر شعرها في رثاء أخيها طرفة، وهي ترثي هنا زوجها بِشْر بن عمرو بن مَرْثَد. انظر: البغدادي، الخزانة البغدادية، 5: 51،55.

(3) ديوان الخرنق بنت بدر، 29. والمرزباني، أشعار النساء، 105. الجزر: جمع جزور وهو البعير، آفة الجزر: تدل على كرمهم، لكثرة ما ينحرون لضيوفهم.

(4) انظر: البغدادي، الخزانة البغدادية، 5: 50.

(5) ديوان النابغة الذبياني، 47. السباسب: عيد من أعياد النصارى.

(6) ديون حسان بن ثابت، 437.

فلا تجعلوا للهِ نِدّاً وأَسْلِموا ولا تَلبَسوا زِيّاً كزِيّ الأعاجمِ

فالشاعر هنا قسم الناس إلى نوعين، نوع آمن بالله من العرب، وقوم أعرضوا عن الإسلام، فطلب منهم أن يؤمنوا، وأن يتركوا الهوية العجمية التي تظهر في ملابسهم، حيث ورد أن زيّ الأعاجم[1] وزينتهم هو الديباج والحرير، وقد يكون المعنى مجازياً، للمبالغة في مدى تأثرهم بالآخر حتى في اللباس، ومنه حديث «إياكم وزيّ الأعاجم»[2]، للحث على الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية.

وتكتسب العمامة أهمية خاصة عند ذكر لباس العرب، حتى لتعدّ جزءاً من هوية العربيّ عامة، وقد تتحول أحياناً إلى هوية خاصة بشخص معين عند تمييزها عن غيره، وقيل إن العرب اختصت «من بين الأمم بأربع: العمائم تيجانها، والدروع حيطانها، والسيوف سِيجانها، والشّعر ديوانها»[3].

وأما سبب وصف العمامة بالتاج، فيعود إلى أن «المتوج» في اللغة هو المُسوّد والمُعمّم[4]، ولذلك قالت العرب «عُمّم الرجل سُوّد.. وكانوا إذا سّودوا رجلاً عَمّموه عمامة حمراء»[5]، ليتميز عن أقرانه، وإما لأن العدنانيين من العرب، لم يضعوا التيجان مثل ملوك قحطان، فأصبحت العمامة بالنسبة إليهم بمنزلة التيجان، علاوة على أنها توضع مثل التاج فوق الرأس.

وإذا كانت للعمامة فوائد في الحرّ والقُرّ والحرب[6]، فإنها هوية العربي، التي أكّدها الحديث النبوي في قول الرسول –صلّى الله عليه وسلم– «العمائم تيجان العرب»[7]، وهناك أحاديث كثيرة وغريبة أيضاً، تؤكد أهمية العمامة للعربيّ بوصفها عزّة له، وإن

---

(1) انظر: السّهيلي، الروض الأنف، 1: 271.
(2) السخاوي، المقاصد الحسنة، 135.
(3) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 159.
(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عمم).
(5) المصدر نفسه، مادة (عمم).
(6) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 100.
(7) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث الأثر، 1: 199.

كان السخاوي قد أشار إلى ضعفها[1]. وهو أمر يؤخذ به عند دراسة صحة الأحاديث، لكنها كلّها تُشير إلى أهمية العمامة بوصفها هوية مميزة للعربيّ عن غيره، وإن «فرق ما بيننا وبين المشركين العمائم على القلانس»[2]. ولعلّ هارون الرشيد كان حريصاً على هذه الهوية العربية، فعندما دخل عليه الراجز العُمانيّ[3] «لينشده شعراً، وعليه قَلَنسوة طويلة وخُفّ ساذج، فقال: إياك أن تنشدني إلا وعليك عمامة عظيمة الكوّر، وخُفّان دُمالقان»[4].

وصارت العمامة هوية يتعرف على المرء من خلال لبسها، فقالت العرب «لما وضعوا عمامتهم عرفناهم»[5]. وقد أضاف بعض العرب من سادة وشعراء تمييزاً لهذه الهوية، من خلال اللّون، فهذا أبو أحيحة سعيد بن العاص[6] «إذا اعتمّ، لم يعتم أحد بمكة بعمامة على لون عمامته إعظاماً له، فكان يُدعى ذا التاج»[7]. ويضيف الجاحظ تحديداً مهماً لهذه العبارة بأن هذا الأمر كان "مقصوراً في بني عبد شمس"[8] وممن ميّز نفسه عن غيره الزّبرقان بن بدر[9]، فلبس عمامة صفراء، بينما وضع حمزة بن عبدالمطلب يوم بدر ريشة حمراء[10]، فبذلك تحولت العمامة هنا من خلال تميزها باللون أو بريشة إلى هوية خاصة، وصارت العمامة فيما بعد دالة على المهنة والدّين[11].

---

(1) انظر: السخاوي، المقاصد الحسنة، 291.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) هو محمد بن ذؤيب بن مِحجن بن قدامة الدّارمي، من أهل البصرة، لُقّب بالعُماني لصفرة وجهه التي اكتسبها بعد المرض، من شعراء الدولة العباسية، ومعظم شعره من الرجز، انظر: الأصفهاني، الأغاني، 18: 226.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 95. ساذج: سادة، الكُور: عصْب العمامة وإدارتها كالتكوير، دُمالقان: مفردها دُملق أملس مستدير.

(5) ابن منظور، مرجع سابق، مادة (عمم). يذكر هذا بخطبة الحجاج بن يوسف الثقفي، التي استشهد فيها ببيت سحيم بن وثيل:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا   متى أضع العمامة تعرفوني

. الجاحظ، البيان والتبيين، 1: 308.

(6) أحيحة بن العاص هو من بني أمية، من أشراف قريش وساداتها. انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 165.

(7) البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 141.

(8) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 97.

(9) المصدر نفسه، 3: 97. هو الحصين بن بدر من بني خلف بن بهدلة من بني تميم، لُقّب بالزّبرقان لجماله وهو من أسماء القمر، أسلم وثبت في الردة. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 2: 247.

(10) الجاحظ، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

(11) المصدر السابق نفسه، 3: 114.

وإذا كانت العمامة قد ارتبطت بالعرب فإن التاج ارتبط عند ملوك العرب في العصور الإسلاميّة الأولى بالعجم، وخير مثال على ذلك ما حدث بين عبدالملك بن مروان وعبدالله بن قيس الرُقيات، الذي أُعطي الأمان، فقال يمدح عبدالملك(1):

إن الأغرّ الذي أبوه أبو الـ	عاصي عليه الوقارُ والحُجُبُ
يعتـدِلُ التّـاج فـوق مَفْرقِـهِ	على جبيـنٍ كـأنـه الذهـبُ

فقال له عبدالملك: يا ابن قيس تمدحني بالتاج، كأني من العجم، وتقول في مصعب:

إنما مُصْعَبٌ شهابٌ من اللّه	تجلّت عن وجهه الظلماءُ
ملكـه مُلـكُ عِـزّة ليس فيـه	جبروتٌ منـه ولا كبـريـاءُ

لقد حرم عبدالملك بن مروان الشاعر من العطاء، لأنه أخرجه عن هويته العربيّة، من خلال وصفه بلبس التاج مثل ملوك العجم، ولاسيما أن الدولة الأموية كانت تعتز بعروبتها، علاوة على أنه ربط عبدالملك بن مروان بحبّ الدنيا، وما فيها من ثروات مثل الذهب، في حين جعل مصعباً يستمد قوته ونصرته من الله –سبحانه وتعالى– وهو شهاب أي أن نوره إلهي، فضلاً عن وصفه بالعزّة، ونفي الجبروت والكبرياء عنه، ولا يخفى هنا حساسية الأمر عند عبدالملك بن مروان، بسبب خلافه مع مصعب بن الزبير، مما جعله يقارن بين طريقتي مدح عبدالله بن قيس الرُّقيات، ولا يرتضي طريقة مدحه التي جعلته كملك من ملوك العجم.

---

(1) الأصفهاني، الأغاني، 5: 52.

والسؤال الذي أثار جدلاً قديمً وحديثاً هل لبس أشراف العرب التيجان؟ هناك من رأى أنه «لم يتوج من العرب إلاّ قحطاني، كذلك قال أبو عبيدة، فقيل له: قد تتوج هَوْذة ابن علي الحنفي صاحب اليمامة»[1]. وإذا كان أبو عبيدة يقصر على القحطانيين فإن هناك من يجعله أمراً شائعاً بين العرب حيث «كان التاج مشهوراً جداً عند العرب، على خلاف رأي "فرنكل ونولدكه". وقد أشار إليه معظم شعراء الجاهلية، كما أننا نصادف اسمه في كلّ مكان من بلاد العرب»[2] وربما ساهم الشعراء في ذلك «فادّعوا في أشعارهم لبس التاج لقوم لم يلبسوه»[3]، لكن الاعتراف بفصاحتهم وبلاغتهم، لا يجعل دعواهم حجة قاطعة[4] في لبس الجاهليين وبعض ملوك العرب للتاج.

وعند تأمل الأخبار والأشعار أجد أن التاج ارتبط بملوك اليمن، وبمن اتّصل بالفرس والروم، حيث أخذوا عنهم هذه العادة، فالمغلوب يحب تقليد الغالب، يقلده في بعض الأمور خاصة في جوانب الرفاهية والنعيم، وعدد الخرزات في التاج دليل على سنوات حكم الملك فكلما مضت سنة زاد الملك خرزة في تاجه، وسُميّت بخرزات المُلْك[5]. لكن العربي يلتزم بهويته في أمور أخرى، وخير مثال على ذلك رفض النّعمان بن المنذر تزويج كسرى ابنته[6]. كما ميزوا أنفسهم عن الأحباش والفرس والروم في التصرفات والسلوك، وسيأتي هذا في موضعه من الدراسة.

سُئل قديماً عن الأسباب التي تؤدي إلى استمرار سيادة العرب، فقيل: «إذا تقلدوا السّيوف، وشدّوا العمائم، واستجادوا النّعال..»[7]، هذا القول يربط بين القوة العسكرية، والحفاظ على الهوية العربية، في ظل اختلاط العرب بغيرهم من الأمم، وانغماسهم في الترف والنعيم. ويشير القول إلى ما تميزت العرب من لبس النعال من

---

(1) السهيلي، الروض الأنف، 3: 14. وهوذة بن علي من بني حنيفة أحد فروع بكر بن وائل، كان ملكاً على قومه، ويحرس قافلة كسرى عند مرورها لتصل إلى اليمن، كساه كسرى كسوة عظيمة، عرف بلبس التاج، ولقب بذي التاج. انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 347, والأصفهاني، الأغاني، 17: 229 وما بعدها.

(2) آذرتاش آذرنوش، سبل نفوذ الفارسية في ثقافة عرب الجاهلية ولغتهم، 242.

(3) أبو البقاء هبة الله الحلي، المناقب المزيدية، 1: 83.

(4) المصدر نفسه، 1: 85.

(5) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 183–184.

(6) تاريخ الطبري، 2: 204.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 98.

دون الخفاف، لأن «العرب تلهج بذكر النّعال، والفُرس تلهج بذكر الخفاف»[1]. وتكشف ملابس المرء وما يرتديه عن هويته. وقد قيل إن رجلاً يدعى حنين جاء «إلى عبدالمطلب، وعليه خُفَان أحمران، فقال: يا عم أنا ابن أسد بن هاشم بن عبد مناف، فقال عبدالمطلب: لا وثياب أبي هاشم، ما أعرف شمائل هاشم فيك فارجع، فرجع فقيل: رجع حُنين بخفيّه»[2]. والشمائل هنا تعني الطباع لا الأخلاق فحسب، وإنما الطباع في الأكل واللبس وغيره، فلم يكن أسد بن هاشم يلبس الخفاف، لأنه ليس مما تلبسه العرب، لاسيما وأن الخّفاف الحمر مما ترتديه الروم عامة، ويلبسه الملك في مجلسه، لكن لا يجوز لأي أحد أن يرتديه في هذا المجلس[3]. ويبدو أن اللون الأحمر -منذ القدم- ارتبط بعلية القوم من الأشراف والملوك، فالعرب يسودون بعمامة حمراء، وملك الروم ينفرد في مجلسه بلبس الخفين الأحمرين من دون غيره ممن يحضر مجلسه، وفي العصر الحديث يستخدم اللون الأحمر بكثرة في القصور، كما أن السجادة الحمراء تفرش للملوك والمشاهير.

---

(1) المصدر نفسه، 3: 106.

(2) ابن السكيت، إصلاح المنطق، 321.

(3) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، 163.



خامساً: اللّقاء بالآخر في شبه الجزيرة العربية وخارجها

تعددت أسباب اللقاء بالآخر وتنوعت ظروفها، ولم يكن هذا اللّقاء خارج شبه الجزيرة العربية فحسب، وإنما كان هناك بعض العجم داخلها، ولاسيما في المدن مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة، فمنهم التجار والأطباء، والخدم من العبيد والإماء والمغنين والمغنيات، ومن يمارسون الحرف اليدوية. لعلّ هذا الوجود للآخر ساهم في معرفة العرب لذاتهم، ولإدراك تمايزهم عنهم من حيث اللّغة والمعتقدات والسلوك وغيرها.

واستقر بعض العجم في مكة لأسباب اقتصادية وسياسية، فقد «كان في مكة عملاء لبيزنطة، ولكنهم كانوا تجاراً وليسوا سياسيين»(1). وذهب بعض الباحثين إلى وجود مبعوثين دائمين لفارس والروم والحبشة في مكة المكرمة(2). ومن العجم الذين ذكروا النجار القبطي الذي عمل في مكة(3)، والطبيب الهندي الذي عالج السيدة عائشة رضي الله عنها(4)، والأزرق غلام الحارث بن كَلَدة، وهو رومي كان يشتغل بالحدادة(5). ولا عجب إن وجدنا عدداً كبيراً من العجم من يعمل في الحرف اليدوية، لأنفة العربي من ذلك، ولما يلحقه من عار نتيجة ممارسة هذا العمل، ووجود هؤلاء العجم سيؤدي إلى استخدام الألفاظ الأعجمية من حبشية وقبطية وآرامية عند الحديث عن الأدوات والآلات، مما سيمهد لإدخال هذه الألفاظ في اللّغة العربية(6).

وهنا يطرح سؤال: هل أدّى وجود هؤلاء العجم إلى تكوين جاليات، تعمد إلى السكن في مكان معين، وتمارس عاداتها؟ ولعلّ ما يجعلني أطرح هذا السؤال هو حديث أحد الباحثين عن استقرار إحدى القبائل الهندية وهي "الجاتس"، في شبه الجزيرة العربية

(1) دي لاسي أوليري، جزيرة العرب قبل البعثة، 201.
(2) انظر: سهيل حسين الفتلاوي، تطور الدبلوماسية عند العرب، 37.
(3) السّهيلي، الروض، الأنف، 1: 225.
(4) تارا تشند، العلاقات الهندية العربية قوية منذ فجر التاريخ، مجلة ثقافة الهند، م16, ع1, 13.
(5) البلاذري، أنساب الأشراف، 157.
(6) انظر: جواد علي، المفصل، 7: 544.

والعراق[1]. وكما فسر أحد المستشرقين كلمة الأحابيش بأنه دليل على وجود مستوطنات للأحباش في مكة[2] مما أثار جدلاً، في حين أن الأحابيش هو حلف قريش مع عدد من القبائل العربية، ورأى بعضهم الآخر أن هناك عدة احتمالات منها زواج بعض من هذه القبائل المتحالفة مع قريش من حبشيات، ومن ثم «فليس من اللازم إذن أن يكون الأحابيش هم كلهم من حبش أفريقية، بل كانوا عرباً وقوماً من العبيد والمرتزقة ممن امتلكهم أهل مكة»[3]. وبالعودة إلى المصادر لا توجد أية إشارة إلى أنهم من الحبشة أو العبيد، وإنما نجد إشارات إلى أنهم «سمّوا الأحابيش لتحالفهم بحُبْشي (اسم جبل) على عشرة أميال من ناحية الرَمَضة»[4]، لكن الكثرة العددية لأية جنسية ستدفع أبناءها للتجاور في السكن، من مثل استقرار تجار من نبط الشام، في مكان محدد في يثرب، فسمي سوقهم بسوق النَبَط[5].

خالط العجم العرب عن قرب في شبه الجزيرة العربية، وبعضهم كان من العبيد والإماء ممن عمل في المنازل. ويرى أحد الباحثين أن منطقة «الحجاز» «هي البيئة العربية، الخالصة، البعيدة عن مجال الصراع الدولي، وعن التأثر بالحضارات الأجنبية، بدون أن تفقد التواصل معها»[6]. وهنا أشير إلى أن «الخالصة» لا تعني أنها نقية تماماً، فالنقاء كلمة موهمة لأمرين أولهما أنه يفترض أن الآخر مُدنس ومُلوث، والثاني أن هذه المنطقة الحجازية كانت خالية من العجم تماماً، وهذا يخالفه الواقع المعروف كما أشرتُ سابقاً، لكن النقاء الفعلي كان في القفار، حيث القبائل العربية التي انعزلت عن غيرها.

وأخذ العرب من العجم من دون حرج ما أعجبهم من صناعاتهم، ومما كانوا يفعلونه في مناسباتهم، وهذا يدخل في إطار التفاعل الإنساني، وبالمقابل أخذ هؤلاء العجم من

(1) انظر: نارا تشند، مرجع سابق، 13.
(2) انظر: دي لاسي أوليري، جزيرة العرب قبل البعثة، 202.
(3) جواد علي، المفصل، 4: 33.
(4) محمد بن حبيب، المنمق، 231. الرمضة: موضع بأسفل مكة، سكنت فيه بنو مخزوم وبنو جمح. انظر: الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، 4: 203.
(5) انظر: جواد علي، مرجع سابق، 6: 602.
(6) سيد محمود القمني، دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنيفية، 12، 13.

العرب أيضاً. وهم لاحظوا تصرفات العجم وما يفعلونه سواء أكانوا مقيمين في شبه الجزيرة أم كانوا خارجها، وقارنوا ذلك بما لديهم، فهذه أسماء بنت عُميس(1) تقول للسيدة فاطمة بنت الرسول صلى اللّه عليه وسلم قبل وفاتها «أصنع لك نعشاً كما رأيت أهل الحبشة يصنعون»(2). إذاً لم تكن شبه الجزيرة العربية معزولة عن العالم الخارجي، بحكم اعتمادها على التجارة ولقائها بالعجم، فحتى عندما تصارعت القوتان الكبيرتان، في ذلك الوقت، وهما الفرس والروم، كان المسلمون والمشركون مهتمين بما يحدث(3).

ولم يقتصر لقاء العرب بالعجم في شبه الجزيرة العربية فحسب، وإنما كانت الوفادات على الملوك تعدّ إحدى وسائل الالتقاء بالآخر، الذي يحتل مكانة اجتماعية أعلى من العجم من التجار والحرفيين وغيرهم، نظراً لمنزلة الملوك، ولما يُحاطون به من مظاهر العظمة والفخامة، فقد ذهب بعض أشراف العرب إلى كسرى عظيم فارس(4)، وهرقل ملك الروم، وأدّى ذلك إلى تأثرهم بنمط الحياة المترفة، وقد هدفت هذه الوفادات إلى «فك الأسرى وحقن الدّماء وحمل الدّيات وإصلاح ذات البين وغيرها»(5)، وخير مثال على ذلك ذهاب لبيد بن ربيعة إلى خُميّر الملك الحبشي، من أجل فداء قومه، فأكرمه الملك، وعنه يقول(6).

ولقد دَخلتُ على خُميِّرَ بيتَهُ | مُتنكّراً في مُلكه كالأغْلَبِ
فأجازني منه بِطِرْسٍ ناطقٍ | وبكلّ أطْلسَ جَوْبُهُ في المَنْكبِ

(1) أسماء بنت عميس ممن صلّى القبلتين، وهاجر الهجرتين، وهاجرت إلى الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، ثم تزوجها أبو بكر الصديق ثم علي بن أبي طالب رضي اللّه عنهما. انظر: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 633.
(2) البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 405.
(3) انظر: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، 5: 473. ضمن ترجمة نيار بن مكرم.
(4) انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 9 وما بعدها.
(5) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، 515.
(6) ديوان لبيد بن ربيعة، 155, الأغلب: غليظ العنق، طِرس: كتاب، أطلس: العبد الحبشي.

وساهمت التجارة في لقاء العربي مع الآخر، حيث قامت مكة المكرمة بدور مهم في التجارة العالمية، من خلال رحلة الصيف نحو الشام وبلاد الروم، ورحلة الشتاء نحو اليمن، ونظمت قريش هذا الإيلاف، وهو ما يُدفع لرؤساء القبائل للمساهمة في حماية التجارة من الصعاليك وأصحاب الغارات. وكان لهاشم بن عبد مناف دور في أخذ المواثيق من الملوك، فلقد طلب من قيصر، ملك الروم، أن يؤمّن له التجارة[1] التي أسهمت في ازدهار مكة المكرمة، وكانت عاملاً من أهم العوامل التي هيّأتها للقيام بدورها بعد ظهور الإسلام.

وكما كان التجار من شتى البلدان يأتون للمشاركة في الأسواق التي كانت تُقام في شبه الجزيرة العربية مثل سوق عكاظ، وذي المجاز، ودبا[2] حيث كان يأتيها «تجار السند والهند والصين وأهل المشرق والمغرب»[٣] وهكذا فإن هذه الأسواق ساهمت في تنشيط التجارة، وفي انتقال السّلع والبضائع بين مختلف أنحاء العالم القديم: لأن التّجار كانوا ينتقلون فيها من سوق إلى آخر، محملين بالبضائع المتنوعة، ليرتحل بها التجار بين فارس والروم والهند والصين[4].

ومن الأسواق المشهورة المُشقّر[5]، وكانت قبلية بني تميم قائمة بأمر هذه السوق من قبل ملوك الفرس، في منطقة هَجر التي «كانت أرضاً معجبة لا يراها أحد فيصبر عنها، وكانت لا يقدمها لطيمة إلاّ تخلف بها منهم ناس، فمن هناك صارت بهَجَر من كل حي من العرب وغيرهم، وكان بيعهم فيه الملامسة، والهمهمة، والإيماء، يومئ بعضهم إلى بعض فيتبايعون ولا يتكلمون حتى يتراضوا، وإنما فعلوا ذلك كيلا يحلف أحدهما على كذب أن يزعم أنه بذل له صاحب السّلعة»[6].

---

(1) انظر: محمد بن حبيب، المنمق، 42

(2) دبا: أحدى فُرض العرب في الخليج العربي، تُقام سوقها آخر يوم من رجب، ويقوم بأمرها بنو المستكبر في عُمان. انظر: المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، 384.

(3) محمد بن حبيب، المحبر، 265.

(4) انظر: المرزوقي، مصدر سابق، 384.

(5) سوق تُقام بهجر من أول يوم من جمادى الآخرة إلى آخر الشهر، انظر: محمد بن حبيب، مصدر سابق، 265.

(6) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، 383.

وكأن هجر ليست أرضاً عجيبة فحسب، وإنما جاذبة للغريب، ربما لما فيها من عين ماء غزيرة، وما حولها من زرع[1]، فقد ذهب معظم الجغرافيين إلى أنها قلعة في البحرين[2]، وما يثير الانتباه هو طريقة البيع هنا، وإن كانت هذه الأسواق عموماً أشبه بكرنفال Carnival حيث الأجناس المختلطة من عرب وفرس وروم وهند وغيرهم، وهي وسيلة مهمة لا للتبادل التجاري فحسب،، وإنما للتبادل والتفاعل الثقافي بين مختلف الأجناس ولقاءاتهم المستمرة في هذه الأسواق طوال فترة إقامتها.

وإذا كانت الحال هذه مع الأسواق عامة، فإن سوق المشقّر بغياب اللّغات المحكية التي تفرق بينهم وتذكرهم باختلافهم لتوحدهم الإشارات والإيماءات في لغة مشتركة، وما إن يحدث الاتفاق حتى تظهر لغاتهم المختلفة، حتى تكون وسيلة لإتمام البيع.

ولم يقتصر تأثير التجارة على جلب البضائع، والمساهمة في تنشيط الاقتصاد، لكنه أثّر على الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية، مثل جلب عمرو بن لُحيّ[3] الأصنام من أرض الشام[4]، فتحول الناس إلى عبادة الأصنام بدلاً من الحنيفية، ومثل جلب المغنين والمغنيات إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة، علاوة على أن معظم شبه الجزيرة العربية لم تخلُ من وجودهم[5]، وهؤلاء لم يكونوا من العرب فحسب وإنما كان بينهن عجميات، ومن ثم فإنه من الممكن تتبع الأثر الأجنبي في الغناء مثلما صنع ناصر الدين الأسد[6]، وكما أخذ العرب منهم طريقة صنع بعض الأطعمة، مثل "الفالوذج"[7] الذي أعجب به عبدالله بن جُدْعان[8] عند زيارته لكسرى، فابتاع غلاماً من فارس ليصنعه، وليكون «أول من أطعم الفالوذج بمكة»[9]. إن العرب استفادوا من العجم خاصة من

---

(1) البكري، معجم ما استعجم، 4: 1233.

(2) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، م4: 469.

(3) هو عمرو بن لحيّ، و اسم لُحيّ حارثة بن عامر، أول من ولي أمر البيت الحرام من خزاعة، فغير دين إبراهيم عليه السلام. انظر: المسعودي، مروج الذهب، 2: 56. وفي هذا القول شيء كبير من المبالغة.

(4) المصدر نفسه، 56/2 ، 283.

(5) انظر: ناصر الدين الأسد، القيان والغناء في العصر الجاهلي، 43.

(6) المرجع نفسه، 129.

(7) الفالوذج: حلوى تصنع من الحنطة.

(8) عبدالله بن جدعان بن عمرو، من أجواد قريش وأشرافها، حرّم على نفسه الخمر في الجاهلية. انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 141, محمد بن حبيب، المحبر، 137، 237.

(9) محمد بن حبيب، المنمق، 372.

الفرس والروم، فأخذوا منهم أشياء كثيرة، ضمن إطار التفاعل والتعاون الإنساني، وما ذكرته سابقاً من أمثلة سريعة هدفها ذكر المجالات المتنوعة التي تأثر بها العرب من خلال اتصالهم بالآخر.

ومن بين وسائل الاتصال بالآخر هو السّفر، ومثل الوفادات على الملوك والتجارة خارج شبه الجزيرة العربية، تدخل ضمن الرحالة المستفيد(1)، وهم من التجار، ومن يفد إلى الملوك من أجل مصالح ومنافع لنفسه ولقبيلته، لكن كان هناك شعراء تجولوا في شبه الجزيرة العربية وخارجها، وإن كانوا من نوع الرحالة المستفيد، بما يكسبونه من عطايا الملوك، إلاّ أنهم سجلوا رؤاهم وأفكارهم عن الآخر وعما شاهدوه، ومن هؤلاء الشاعر حسّان بن ثابت، والأعشى الذي صرح بهدفه من التجوال من دون مواربة(2):

وقد طُفُت للمـالِ آفاقَـهُ ... عُمَـانَ فَحمـصَ فـأُوري شَلَـمْ

أتيتُ النَّجاشيّ في أرضِـهِ ... وأرضَ النَّبيـطِ وأرضَ العَجَـمْ

ويقول في بيت آخر(3):

قد طُفتُ ما بينَ بَانِقْيا إلى عَدَنٍ ... وطالَ في العُجْمِ تَرْحالي وتَسْياري

والسّفر يعلّم أشياء كثيرة، ولا يقتصر تعلم المرء على ما يشاهده من بشر وأماكن فحسب، وإنما يرى ذاته أيضاً من خلال تعرضه لتجارب مختلفة وظروف جديدة، فيتكشف جوانب من شخصيته قد تكون غائبة عنه، وكان للشعراء دور في تمثيلات

(1) انظر: تودوروف، نحن والآخرون، 380.
(2) ديوان الأعشى، 91. فأروي شلم : أورشليم
(3) ديوان الأعشى، 91.

الآخر، ولا سيما عند الأعشى. وإذا كان الاهتمام بالآخر أمراً مألوفاً في الجاهلية، فإنه يصبح في العصر العباسي وما بعده شغفاً؛ لأنه لا "يوصل إلى خبر من أخبار العرب والعجم إلاّ بالعرب، إذ كانوا أعنى الناس بإخبارهم، وإذ سافروا في التجارات إلى بلاد العجم استعادوا أخبارهم، ونقلها أصحاب السيّر عنهم"(1). ومن الوسائل الأخرى التي التقى فيها العربي مع الآخر الحرب، ومن ذلك يوم ذي قار، فالعرب –وخاصة بعض فروع قبيلة بكر بن وائل، التي خاضت غمار هذه الحرب– قارنت بين العرب وبين الفرس، علاوة على دور هذا اليوم في تأكيد الذات العربية.

---

(1) ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، 1:81.

سادساً: ملامح من وعي الذات العربية في الجاهلية

١. نحن حيّ لَقاح

وجود الآخر يحظى بأهمية بالغة بالنسبة إلى الذات، التي تعي نفسها وعياً حقيقياً، من خلال إدراك اختلافها عنه، وما يتبع ذلك من مقارنات بين الذات والآخر، لتحديد من نحن ومن هم، وغالباً ما تكون الذات واعية لنفسها في ظلّ الدولة، ولم يتبع ذلك من وجود رقعة جغرافية محددة، يعرف مواطنوها حدودها، ومن هم ومن جيرانهم، ومن أعداؤهم، وهم يشاركون في احتفالاتها ومناسباتها المختلفة، ويلتفون حولها في المحن.

وإذا كان العرب قد أقاموا بعض الدول الحدودية فإنها – رغم ذلك– كانت تابعة للآخر، فهل غياب دولة واحدة حاكمة في داخل شبه الجزيرة العربية يعني أن العرب لم يكن لديهم وعي بالذات؟ وإن لم يكن هذا الوعي موجوداً فكيف اكتملت الذات العربية بعد ظهور الإسلام من دون وجود أساس متين لها؟ وهل هناك مظاهر أخرى تقول بوجود هذا الوعي؟ لعلّ هناك عوامل عدة أثرت في شبه الجزيرة العربية، منها البيئة الطبيعية «التي أدّت إلى البداوة في الوسط وإلى الاستقرار على الأطراف، وإلى شيء من العزلة البشرية بسبب البحار المحيطة بالجزيرة العربية وبواديها الشمالية التي منعت الهجرة إليها، وثانيها الموقع على طرق التجارة الذي أدّى إلى الاتصال بالخارج، وإلى تخللها بطرق التجارة الداخلية»(1)، وربما ساهم هذا الموقع الجغرافي، مع قلة خيرات الأرض مقارنة بالمناطق الأخرى في العالم القديم إلى قلّة تعرضها للغزو، إلاّ فيما قيل عن حادثة الفيل، التي تروى لها أسباب أخرى. لقد أدى هذا الوضع إلى غياب سلطة مركزية ما عدا في المدن العربية مثل مكة المكرمة، التي تسكنها قبائل تحالفت فيما بينها، وركزت قريش وبعض القبائل على الإعداد لمواسم الحج والمتاجرة.

---

(1) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 27

وأدّى غياب السلطة السياسية المركزية إلى أنفة معظم قبائل العرب من التبعية لأي ملك من خلال أداء الخراج لأنهم يرفضون أن يحكمهم أحد من العرب أو غيرهم، وهذا يدل على وعيهم بذاتهم، فضلاً عن أنهم رفضوا أن يُسوّد عليهم شخص منهم، حتى لا تعلو قبيلة على أخرى، وفضّلوا على ذلك عقد الأحلاف والتحالفات فيما بينهم، وهذه الأنفة من التبعية لملك وأداء الخراج تُسمى اللّقاحية[1]، فمن يرفض ذلك يسمّى حيّ لَقَاح. ويعدّ هذا من مفاخر القبيلة، حيث قال جرير البَجَليّ[2] في منافرته[3] مع خالد بن أرطاة الكلبي على لسان قبيلته «نخيف ولا نخاف، ونطعم ولا نستطعم، ونحن حيّ لَقَاح»[4]. قدّمت هذا النّص على قصة عثمان بن الحويرث[5] مع أهل مكة رغم شهرتها، لأن اللّقاحية ارتبطت في أذهان الدارسين بأهل مكة، في حين أن معظم العرب فيما عدا اليمن كانوا لقاحيين، وخير دليل على ذلك ما جمعه هادي العلوي من نصوص لشعراء مختلفين[6].

وتكتسب قصة عثمان بن الحويرث شهرة، لكثرة ورودها في كتب السير والتاريخ، ولما تعني من اعتداد العربي بحريته، ورفضه لحكم قيصر، ملك الروم، لذلك صاح الأسود بن عبدالمطلب بن أسد بن عبدالعزى[7] قائلاً «ألا إن مكة حيّ لَقَاح لا تدينُ لمَلك»[8]، مما أدى إلى إخفاق مهمة عثمان بن الحويرث، وبالرغم من أن الأخبار

---

(1) يتناول هادي العلوي هذا المصطلح بالدراسة من حيث اللغة، ودلالات هذا المصطلح وشواهده في كتابه: فصول من تاريخ الإسلام السياسي.

(2) صحابي جاء مع وفد قومه سنة عشر إلى المدينة المنورة، وبايع الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم بعثه إلى هدم صنم «ذو الخَلَصة» ففعل. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 347.

(3) المنافرة هي المحاكمة في النسب إلى أحد الحكام لتفضيل أحدهما على الآخر من خلال صفاته الشخصية ومفاخر قبيلته.

(4) الأسود الغندجاني، فرحة الأديب، 109.

(5) من رجال بني عبدالعزى بن قصي، من أشراف قريش وساداتها، ومن الرؤساء في حرب الفجار، كان هجّاء لقريش. انظر: محمد بن حبيب، المحبر، 165, 170.

(6) انظر: هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، الملحق الخاص بنصوص اللقاحية، 374.

(7) هو ممن عادوا الرسول صلى الله عليه وسلم من قريش، وصدوا الناس في المواسم عن الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي دعا عليه بأن يعمى، حيث أذهب جبريل عليه السلام بصره، وهو ينتظر ابنه تحت الشجرة. انظر محمد بن حبيب، المنمق، 387.

(8) السهيلي، الروض الأنف، 1: 225. وفي كتاب محمد بن حبيب، المنمق، قصة طويلة لمحاولة قريش عن طريق الملك الغساني لإعاقة عثمان بن الحويرث من أخذ كتاب من قيصر بتمليكه، انظر 154.

تشير إلى أن فكرة إجبار قريش على أداء خَراج، أي ضريبة، نتيجة لتجارتها في الشام، هي من أفكار عثمان بن الحويرث، الذي رغب في أن يكون ملكاً عليهم، إلا أن هذه الحادثة تذكر لتأكيد أنفة عرب الشمال من التبعية لملك.

لكن السؤال الذي لابد أن يُطرح لماذا لم تدافع قريش عن البيت الحرام عندما غزاه أبرهة الأشرم؟ لماذا لم يدافعوا عنه لا لكونه بيتاً مقدساً فحسب، وإنما لأنه مصدر دخل لهم، فالتجارة تنتعش لكثرة الوافدين في موسم الحج، فضلاً عن دوره في إرساء مكانة لمدينة مكة المكرمة عامة، ولقريش خاصة؟ فهل يعود ذلك لتحمس قريش في دينها، ورفضها الظلم كما يرى الجاحظ[1]، أم يُعزى ذلك لطبيعة الموقع الجغرافي، وخوف قريش من أن يضربوا من فوق الجبال، لأنهم يعيشون في الوادي كما يرى جواد علي[2]؟ لعلّي أكثر ميلاً إلى ما قاله الجاحظ، لأن تفضيلهم للسّلم جاء بدافع ديني، جعلهم أقرب إلى السّلم ومحاولة الحياد، التي أدّت مع طول العهد إلى عدم استعدادهم النفسي أولاً ثم المادي للحرب، خاصّة بعد ما سمعوا عن بطش الحبشة في اليمن، الذي دام اثنتين وسبعين سنة[3]، علاوة على أنهم اهتموا بالتجارة لتكون وسيلتهم في كسب الرزق، مما جعلهم أكثر ميلاً للحياد فيما يقع بين القبائل من حروب[4].

ولئن كانت أنفتهم من سيادة قبيلة على أخرى واضحة، فإن هذا لم يمنعهم من إظهار وعيهم بذاتهم الجمعية، بوصفهم عرباً، وإن اختلفت قبائلهم، لأن «تحديد الذات أحد الأنشطة التي تمارسها جميع الثقافات: فهو يملك بلاغيات خاصة، وله طقم من المناسبات، والسلطات والمراجع الثقات : الأعياد القومية مثلاً، وأوقات الأزمات، والآباء المؤسّسون»[5]. ومن هذه التجمعات موسم الحج، وبعض الأعياد[6]، فضلاً عن لقاء العربيّ بالعرب في الأسواق التجارية، وخاصة سوق عكاظ، حيث كانت تضرب

---

(1) الجاحظ، كتاب البلدان، 468. حيث يقول الجاحظ في ذلك: «كانوا ديانين، ولذلك تركوا الغزو، لما فيه من الغصب والغشم واستحلال الأموال والفروج من العرب». وانظر جواد علي، المفصل 7: 286.

(2) جواد علي، مرجع سابق، 4: 21.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية، 68.

(4) انظر: الجاحظ، كتاب البلدان، 472.

(5) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، 106.

(6) يذكر جواد علي بعض الأعياد في المدينة المنورة قبل الإسلام، انظر: المفصل، 5: 101.

قبة النابغة الذبياني للمفاضلة بين الشعراء(1). ومما يؤكد شعورهم بوجودِ أصول مشتركة هو"نظرتهم لأنسابهم، وفي ظهور تقاليد وعادات مشتركة، وفي نشوء لغة أدبية وشعر رفيع"(2).

(1) انظر : الأصفهاني، الأغاني 9: 251.
(2) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 33.

٢- أعربت عن نفسها العرب:

أسهمت عوامل عدّة في تأكيد وجود الوعي بالذات عند العرب، وفي ظهور ملامح للهوية العربية التي تدل على وعي العرب لانتمائهم العربي رغم اختلاف قبائلهم، مثل ذهابهم لسيف بن ذي يزن وتهنئته[1] بالانتصار على الحبشة، ووصفه «بملك العرب»، ورغم إدراك العدنانيين لاختلافهم عن القحطانيين، إلاّ أن هذا يؤكد أنهم كانوا يعون القواسم المشتركة بينهم لكونهم عَرَباً، ومن ثم توحدهم ضد عدو واحد. وربما كان الحلْف شكلاً من أشكال تعبيرهم عن ذاتهم، فقد كان «التحالف غير السلطوي، هو أعلى أشكال الوحدة التي يقبلونها»[2].

وقد أدّت بعض أيام العرب إلى تحالفات بين القبائل[3]، خاصة إن كانت هذه القبائل تنتسب إلى جدّ مشترك، مما يسهّل تحالفها في المحن والخطوب. وقد يؤدي التحالف إلى إقامة دولة مثل كِنْدة[4]، التي ضمت تحالف أسد وربيعة، وهذا يؤكد وعيهم بذاتهم وهويتهم العربية، ورغم استمرارها نحو قرن من الزمن، إلاّ أنهم فشلوا في تذويب العصبية القبلية، وإحلال الهوية الجديدة للدولة محل هذه العصبية، من خلال إقامة نظم سياسية واقتصادية تحمي هذه الدولة، مما أدّى إلى انفراط عقدها، علاوة على أسباب أخرى. ويرى رضوان السيد أن نظام الإيلاف التجاري[5]، وما تبعه من تحالفات داخل مكة المكرمة وعلاقات بالقبائل العربية والدول الكبرى أدّى إلى إحساس العرب بذاتهم، وبذلك صارت قريش «رمزاً عربياً تخطى القبلية السائدة في الشمال، والمستجدة في الجنوب»[6].

وأدت كل هذه العوامل دوراً في تأكيد الذات العربية، التي تجلى وعيها بشكل ساطع

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 2: 23.

(2) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، 99.

(3) انظر: عفيف عبدالرحمن، عرب الجاهلية والحسّ القومي ضمن: المجلة العالمية للدراسات العربية و الإسلامية : م١، ع٢، ١٩٨٤ م

(4) انظر: عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 30.

(5) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، 97.

(6) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، 97-98.

في يوم ذي قار، وكان يوماً حاسماً للعرب بشكل عام، وللإسلام أيضاً، حيث رأى فيه المسلمون بشائر نصر أفرحتهم، وعن هذا اليوم يقول أبوتمام، وهو يمدح أحد بني شيبان(1).

لَهُم يوْمُ ذي قار مضى وهو مُفْـردٌ ... وحيـدٌ مـن الأشبـاهِ ليـس لـهُ صَعْـبُ

بـه عَلِمَـتْ صُهْـبُ الأعـاجـمِ أنّـه ... به أعْربـتْ عـن ذاتِ أنفُسـهـا العـُرْبُ

هو المشهد الفصلُ الذي ما نجا به ... لكِسرى بن كِسْرى لا سَنامٌ ولا صُلْبُ

وأهمية هذا اليوم تنبع من إحساسهم بذاتهم العربية بعد هزيمتهم للفرس، بوصفها ندّاً للآخر الفارسي، وقادرة على هزيمته. وعن هذا اليوم قال الرسول صلى الله عليه وسلم– «هذا أول يوم انتصف فيه العرب من العجم، وبي نصروا»(2)، وبلغ من اهتمامه بما حدث أن الواقعة قد مُثلت له، وهو بالمدينة(3)، فدعا لبني شيبان وقيل لبني ربيعة. وهو يوم تغنّت به الشعراء، ولاسيما شعراء بكر بن وائل مثل الأعشى حيث تمنى لو أن معدا كلها شاركت في هذا اليوم(4)، لإدراكه العميق لمعنى العروبة، وما يجمعهم من روابط النسب، والعادات الواحدة، والمصالح المشتركة.

ولم يكن للعرب جميعهم هوية واحدة، فهناك تأثيرات للآخر عليهم، لكن هويتهم الغالبة هي العربية، وهناك فئة أخرى من العرب عاشت في ظلال الآخر، فهي ليست عربية خالصة، ولا فارسية ولا رومية، بل إنها ذوات متأرجحة بين هويتها العربية بسبب نسبها ولغتها، وبين هويتها الفارسية أو الرومية بحكم ولائها السياسي للآخر غير

---

(1) ديوان أبي تمام، 1: 187–188.

(2) الأصفهاني، الأغاني 24: 45. المسعودي، التنبيه والإشراف، 224. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، 1: 275.

(3) انظر: الأصفهاني، مصدر سابق، 24: 45.

(4) ديوان الأعشى، 361. وانظر: 405.

العربي، وتأثرها به في بعض جوانب من حياتها فعاشت في ظلال الآخر، مستفيدة من نعيم حضارته. وقد أجبرت الظروف هذه الذات المتأرجحة على اختيار إحدى هاتين الهويتين مثلما حدث للنعمان بن المنذر في آخر حياته.

سابعاً: موقف الإسلام من الآخر

تناولت الكثير من الدراسات هذا الموضوع من جوانبه المختلفة، ولهذا سأعرض هنا باختصار، تجنباً للتكرار خاصة فيما ورد من نصوص قرآنية. إن الإسلام ينظر إلى الإنسانية جمعاء على أنها واحدة في بدء نشأتها «كان الناسُ أمّةً واحدةً»(1)، لكن الله خلقهم مختلفين، حيث يقول المولى- سبحانه وتعالى: «ومِنْ آياته خلقُ السّموات والأرضِ واختلافُ ألسنتكمْ وألوانكُمْ إن في ذلك لآيات للعالمينَ»(2)، من أجل أن تتعارف هذه الأمم، وتتسابق في عبادة ا لله وتعمير الأرض. ومقياس التفاضل بين الناس هو التقوى، حيث يقول الله سبحانه وتعالى «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير»(3). أثارت كلمتا الشعوب والقبائل تساؤلات المفسرين حول دلالتهما، وعمد رضوان السيد إلى مناقشة هذه الآراء(4)، وتبنى رأي سفيان الثوري بأن الشعوب المقصود بها حمير، وأما القبائل فهم الحجازيون، لأن الشعب جماعات منظمة على أساس ديني واقتصادي من دون أن تشترك في النسب، على خلاف القبائل، لأن النسب هو أساس الوحدة الاجتماعية المكونة للقبيلة.

وغدا مفهوم الآخر بعد ظهور الإسلام مرتبطاً باختلاف العقيدة، وليس باختلاف الجنس البشري من عرب وعجم، لأن الإسلام خاتم الرسالات السّماوية، وإن جاء بلسان عربي فإنه للعالمين أجمع، وترتب على هذا تغير معيار التفاضل بين الناس، وهذا ما أكده الرسول صلى الله عليه وسلم في خطبته في أحد أيام التشريق، فقال: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلاّ بالتقوى»(5). إذاً ما يفرق

(1) سورة البقرة، آية 213.
(2) سورة الروم، آية 22.
(3) سورة الحجرات، آية 13.
(4) انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، من 26–30.
(5) موسوعة السّنة: مسند الإمام أحمد بن حنبل، 5: 411

بين الناس هو معيار مكتسب أساسه العمل الصالح، لا المعايير الوراثية المتعلقة بألوان الناس وأنسابها وأعراقها مما لا يمكن للإنسان تغييره، لأنها معايير ظالمة، فهي تخرج –غالباً– عن نطاق قدرة الإنسان على تغييرها.

وإذا كان الجاهليون يعتزون بآبائهم فإن أحد الشعراء الإسلاميين وضع أبوة مكتسبة في مقابل الأبوة الوراثية في قوله(1):

أبي الإسلام لا أبَ لي سواه	إذا فخروا ببكرٍ أو تميم
كلا الحيّين ينصرُ مُدّعيه	ليلحقَه بذي الحَسَبِ الصّميم
وما حَسَبٌ ولو كرُمتْ عروقٌ	ولكنّ التقيّ هو الكريم

وحتى في أمر الولاية، لابد من إطاعة الوالي حتى لو كن عبداً حبشياً مقطوع الأطراف، إذا صارت إليه الولاية عن طريق الأئمة أو إذا سيطر على مقاليد الحكم بالقوة، مع اشتراط أن يكون حرّا(2)، للحديث الذي رواه أبو ذر فقال: «إن خليلي أوصاني أن أسمعَ وأطيعَ، وإن كان عبداً مُجدّع الأطراف»(3).

ولم ينظر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الآخر إلاّ نظرة احترام وتقدير، ففي بيته تربى ولد من أولاد الأعاجم(4). وكانت له علاقات متميزة مع الملوك، فالنجاشي الذي احتضن الدعوة الإسلامية، قام بدور الأخ حين أمهر حبيبة بنت سفيان(5) –رضي الله عنها– لتكون زوجة للرسول الكريم. وعندما بعث له المقوقس مارية القبطية، أكرمها بأن تكون واحدة من أمهات المؤمنين فتزوجها، وولدت له ابنه إبراهيم الذي توفي

---

(1) المرزباني، معجم الشعراء، 96. ونسبت هذه الأبيات لأكثر من شاعر.
(2) النووي، شرح صحيح مسلم، 11: 429.
(3) المصدر نفسه، 11: 428.
(4) هو ابو نيزر ابن النجاشي ملك الحبشة ، انظر ترجمته في كتاب الإصابة للعسقلاني.
(5) السهيلي، الروض الأنف، 4: 255. وانظر: تاريخ الطبري 3: 165.

صغيراً[1]. علاوة على أنه كان يوصي بالقبط خيراً، ولاسيما عند فتح مصر[2]. إذاً أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وحياته كانت تطبيقاً حيّاً للإسلام، بما فيه من قيم إنسانية وأخلاقية رفيعة.

وهناك دراسات عدة عن موقف الإسلام من الآخر[3]، وهم من النصارى واليهود والمشركين، وغيرهم. وقد تمتع هؤلاء باحترام الناس وحبهم، حيث نعموا بالأمن والسلام، من خلال الالتزام بما لهم من حقوق وواجبات متعلقة بأهل الذمّة في ديار المسلمين، إضافة إلى أنهم ساهموا في بناء الحضارة الإسلامية، وربما يتبادر إلى الذهن هنا دور بعضهم في الترجمة مثل متى بن يونس، وفي الشّعر مثل الأخطل، وبعضهم في الطب مثل ابن بختيشوع، الذي اتصل بالخليفة هارون الرشيد وأبنائه[4].

---

(1) المصعب الزبيري، نسب قريش، 21.
(2) النووي، شرح صحيح مسلم، 15: 314.
(3) من مثل: كتاب الغرب المتخيل، لمحمد نور الدين أفاية، هناك عدة فصول تناولت الموضوع وخاصة الفصل الرابع. وكتاب محمد عمارة: الإسلام والآخر: من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟ القاهرة، دار الشروق، 2001.
(4) انظر: ابن النديم، الفهرست، 466.

الفصل الثالث

تمثيلات العجم والفرس



أولاً: العرب والعجم: هل هي ثنائية مغلقة؟

دأبت بعض الثقافات منذ القديم على التمييز بين الذات والآخر، الذي قد تطلق عليه الذات اسماً جامعاً، من دون تفريق بين الأجناس. ومثال ذلك ثنائية اليونان والبرابرة، حيث أطلق اليونانيون كلمة برابرة على «الشعوب التي كانوا يجهلون لغتها، ويطلقون عليها جميعاً اسم برابرة للتفريق بينها وبين أبناء جنسهم وللتعبير عمّا يشعرون به من احتقار تجاهها»(1). وهكذا فإن اللّغة هي الفيصل في التفريق بينهم وبين غيرهم، لاعتزازهم بلغتهم، ولفخرهم بحضارتهم. ثم انتقلت لفظة البربرية Barbarian(2) أو الهمجية بتعبير آخر، ليوصف بها أي شخص لا ينتمي إلى حضارة عظيمة مثل اليونان ثم الرومان والمسيحية. وتعني Barbaric الشخص غير المتحضر والمثقف، فيوصف بالهمجية والوحشية.

ومن الثقافات التي حملت النظرة اليونانية ذاتها، نحو الشعوب الأخرى الثقافة الهندية التي وصفت «ما عداها بالبربرية من الكلمة السنسكريتية بابارا أو فارفارا، ومعناها التلعثم، بل أشارت بعبارة واحدة إلى كل الأغيار، إما على اعتبار عدم نطقهم بالسنسكريتية، أو باعتبار عدم انتمائهم إلى الطبقات المهنية الهندية، أو باعتبار سكناهم في مناطق لا تقام فيها الطقوس الهندية»(3). وإذا كان اليونانيون ينظرون إلى لغتهم وحضارتهم عند تمييزهم أنفسهم عن غيرهم من البرابرة، فإن الهنود أضافوا بعداً آخر هو الدّين الهندوسي، في حين إن الدّين عند اليهود هو أساس تمييزهم أنفسهم عن الأغيار(4)، ممن لا ينتمون إلى الدّين نفسه مع إغفال عامل اللغة.

وإذا كان هذا هو حال الثقافات السابقة، فكيف كان الأمر بالنسبة إلى العرب؟ وهل حملت هذه الثنائية نظرة عنصرية حرمت العجم من حقوقهم التي شرعها لهم الإسلام؟

---

(1) محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، 253.

(2) انظر: Oxford Dictionary of English, P. 129

(3) عزيز العظمة، العرب والبرابرة، 229.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهل عاشت الأمة الإسلامية في صورة مجتمع واحد يحمل في داخله مجتمعين منفصلين، كل منهما حريص على ثقافته، وعلى نقاء نسبه؟ أم حدث تفاعل بينهما فأسهم في اندماج العجم داخل الدولة الإسلاميّة؟ والجدير بالذكر هنا أن لفظة عجم وأعاجم ارتبطت بالفرس أحياناً، في حين استخدمت كلمتا عِلْج وعُلُوج عند الحديث عن الروم، رغم هذا آثرت أن أتحدث عن لفظة العجم ومترادفاتها هنا، لأن العرب كانت تستعمل كلمة العجم أحياناً للدلالة على غير العرب بشكل عام. وأضفت هنا ما قيل عن ملوك العجم، وكيف نظر العرب إليهم.

وإشكالية العرب والعجم كانت واضحة في العصر الأموي، ولخصها سليمان بن عبدالملك فقال: «العجب لهذه الأعاجم كان الملك فيهم فلم يحتاجوا إلينا فلما ولينا لم نستغنِ عنهم. وقال أيضاً: ألا تتعجبون من هذه الأعاجم، احتجنا إليهم في كل شيء حتى في تعلم لغاتنا منهم»(1). وبداية أقف عند كلمة العجم ومترادفاتها.

إن المتأمل في مادة «عجم» في المعاجم اللّغوية يجد لها عدة معان، منها الخفاء وعدم الفصاحة، والسكوت وعدم الجهر، والقوة وغيرها من المعاني، و«العُجْم والعَجَم: خلاف العُرب والعَرَب»(2). إذاً الدلالة هنا تعمّ جميع الأجناس البشرية من غير العرب. وغالباً ما يذكر العُجُم والعَجَم أو المفرد أعْجم وعَجَميّ. لكن قد ترد الأعجمينَ، للدلالة على الجمع أيضا(3). وقليلاً ما ترد للدلالة على المثنى مثل قول مُحصْنِ بن الحارث(4):

إذا رَأيْتَ خَالِداً مُخَفَّفا

وكان بين الأعجمينِ أنصفا

....

لودّ بعضُ القومِ لو تَخَلّفا

(1) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 424.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة عجم.

(3) المصدر نفسه، المادة نفسها.

(4) محمد علي دقة، ديوان بني أسد، 2: 551–552. هو شاعر مخضرم، شارك في فتوح الشام مع خالد بن الوليد سنة ثلاث عشرة للهجرة، انظر: العسكري، الأوائل، 206.

وفسّر المحقق كلمة الأعجمين، بأنهما الفرس والروم، فهل تحمل كلمة عجم دلالة تبخيسية للآخر؟ قد يبدو ذلك، لكن عند التدقيق نجد أن كلمة «عجم» لا تحيل إلى الجنس غير العربي فحسب، وإنما قد تشمل العرب لأن المقياس هو مستوى فصاحة الشخص أيضاً أيّاً كان جنسه حتى لو كان من العرب. لأن الأعجم هو من لا يفصح، ولا يبين كلامه، وإن كان عربيّ النسب كزياد الأعجم.. فأمّا العَجَميّ فالذي من جنس العَجَم أفصح أو لم يفصح.. ورجل أَعْجمي وأَعْجم إذا كان في لسانه عُجمة، وإن أفصح بالعجمية، وكلام أعْجَم وأَعْجمي بَيِّن العُجْمة»(1). إذاً تشير هذه المادة اللُّغوية إلى:-

- وصف حالة خاصة بالعربيّ، وهي وجود اللّحن في كلامه، مما يستلزم وصفه بالأعجم، وتعني أيضاً الأخرس، وكل من لا يقدر على الكلام(2).

- وصف حالة خاصة بعيوب اللّسان والكلام، وهي العُجْمة، فيوصف الرجل بأنه أعجمي، وفي كلامه عُجْمة.

- وصف جنس آخر من غير العرب، وهم العَجَم، فيوصف المرء بأنه عَجَمي، سواء أأفصح بالعربية أم لم يفصح.

إذاً هنا التركيز على اللّغة وحدها، فعدم اتقانها يخرج العربي من دائرة العروبة، ولذا ركزت حديثي عليها عند تناولي لمصطلح الهوية، في الفصل السابق. ولا يستغرب من العرب الحرص على هذه التمييزات، لأنها لا تهدف إلى تحديد العربي من غيره فحسب، وإنما ترصد الحدّ الفاصل الذي لا يتنازل عنه العرب، بالنسبة إلى مستوى الفصاحة، ويتجلى هذا في اهتمامهم بمستويات الفصاحة وعيوب اللسان والكلام(3).

ولقد ادّعى المشركون أن الرسول صلى الله عليه وسلم يتعلّم عند أهل الكتاب، فنزلت، الآية «وَلَقَد نَعلمُ أنهم يقولونَ إنما يُعلّمهُ بشرٌ لِسانُ الذي يُلْحدونَ إليه أعجميٌّ

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عجم).

(2) المصدر نفسه، المادة نفسها.

(3) انظر: الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 128-129.

وهذا لسانٌ عَرَبيٌّ مُبينٌ»(1). وادّعى المشركون ذلك، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم، اتصل ببعض أهل الكتاب ودعاهم للإسلام، ومنهم من أسلم. وقد اختلف المفسرون حول شخصية هذا العجمي فقيل إن اسمه جبر، وقيل يعيش، وقيل سلمان الفارسي(2).

والآية هنا تتحدث عن واقعة محددة، لتؤكد أن القرآن عربي، وادعاء المشركين جاء لأنهم خبروا أن الآخر عرف الرسالات السماوية، وآمن بها. وعلى الرغم من أن بعض العرب أيضاً كان من أهل الكتاب، لكن المشركين كانوا يبحثون عن أية حجة أو ذريعة لجدال الرسول صلى الله عليه وسلم حول القرآن.

عندما انتشر الإسلام، خارج شبه الجزيرة العربية، دخله كثير من العجم، فأعيد السؤال عن الهوية، خاصة من العجم، فهذا رباح بن أبي عمار مولى هشام بن عبدالملك، يستغرب سؤال أبي جعفر المنصور عن أصله إن كان عربياً أم مولى فقال له رباح: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه»(3). وبرأيي أن السؤال ليس غريباً، لأن الاعتزاز بالنسب العربي، مازال قائماً، وعملية اندماج الشعوب غير العربية في المجتمعات العربية احتاجت إلى فترة طويلة. ونظر أبو جعفر المنصور إلى الهوية العربية بوصفها نسباً، في حين أن رباح نظر إليها من خلال قول الرسول صلى الله عليه وسلم «إن الرّبَ واحد والأبَ أبٌ واحد، وليست العربية بأحدكم من أبٍ ولا أمّ، وإنما هي لسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»(4).

كان الاستعراب وسيلة، لجأ إليها العجم في ظلّ الدولة الإسلامية، فساهمت في بروزهم في كثير من حقول العلم والمعرفة، مثل الشريعة الإسلاميّة واللّغة العربية والعلوم المختلفة. وهكذا تحوّلت ثنائية العروبة والعجمة، إلى محفز لهم بدلاً من أن تكون حاجزاً وعائقاً أمامهم. رغم أنها «عرفت تأججاً وشحناً إيديولوجياً وتوظيفاً إثنياً بهدف المفاخرة أو المعايرة في نهاية عهد بني أمية وفي صدر دولة بني

(1) سورة النحل، آية 103.

(2) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأول، 393, والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م5: 185.

(3) البلاذري، أنساب الأشراف، 3: 149 تحقيق عبدالعزيز الدوري، بيروت المطبعة الكاثوليكية، 1978.

(4) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 10: 39.

العباس، ولكنها خمدت تماماً»(1). ولعلّ أموراً كثيرة ساعدت في القضاء على هذه الثنائية منها دور الإسلام في التركيز على التقوى في مقابل التفاخر بالأنساب، وكان لهذا الدور فاعلية اجتماعية، مع ظهور أجيال مهجنة من العرب والعجم، علاوة على أن الحكم صادر في الدولة العباسية، لخلفاء أمهاتهن من أصول غير عربية.

ورغم أن بعض النصوص تدل على أن العرب نفروا من العجم، خاصة في أمر الزواج من العجميات، لكن نصوصاً أخرى، ووقائع أيضاً تشير إلى عكس ذلك. فهذا عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– يمتدح أولاد السَّراري(2)، ويفضّلهم على غيرهم، لأنه ليس هناك «قوم أكيس من أولاد السَّراري، لأنهم يجمعون عزّ العرب، ودهاء العجم»(3). وقد يظنّ أن ظاهر هذا القول مدح للعجم، وباطنه ذمّ. لكن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– لم يّرد إلاّ تأكيد صفة بارزة فيهم، من دون أن يعني ذلك غياب الصفات الأخرى، فوصف العجم بالدّهاء لا يعني تجريدهم من العزّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العرب.

وكيف يكون الحال إن تزوج عزيز من العرب بعزيزة من العجم؟ وهل سينسى أصل المرأة العجمية لإبراز الأصل العربي وحده؟ ربما يكون موقف عمر بن الخطاب يجيب عن هذا التساؤل، حين قال للحسين بن علي بن أبي طالب –رضي الله عنهما– عندما كانت جيهان شاه بنت يزدجر ضمن الفيء: «خذها فستلد لك سيداً في العرب سيداً في العجم، سيداً في الدنيا والآخرة»(4)، فولدت له علي بن الحسين المعروف بزين العابدين(5). وهذه المقولة لا تنكر تقديرها للآخر، خاصة لمن عُرف بشرف نسبه، وتشير إلى فراسة عمر بن الخطاب. لكن هذه المقولة قد يكون فيها بعض المبالغة من ناقل الخبر، لأنها تجعل علي بن الحسين سيداً على أهل زمانه في الدنيا والآخرة. وستتطور هذه النظرة، عند الخليفة العباسي المأمون، إلى الحديث عن المساواة بين الأجناس في شرف النسب، فشريف العرب أولى بشريفة النسب من العجم من وضيع

---

(1) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الرّدة، 98.

(2) السّراري: الإماء.

(3) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 421–422.

(4) المصدر نفسه، 1: 422.

(5) هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، المعروف بزين العابدين، عُرِف بالورع والتقوى، وتوفي سنة 94 هـ، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3: 266.

العجم بشريفهم والعكس صحيح[1]. لقد استبدل مقياس اختلاف الطبقة الاجتماعية هنا باختلاف الأجناس، فصار الشّرف للمستوى الاجتماعي بالنسبة إلى النسب، لا إلى الجنس، ويُمكن ردّ ذلك إلى أن أمّه غير عربية.

لقد قدّر العرب العجم، لكن كانت تصدر منهم مواقف تدل على أنهم مازالوا مؤمنين بالعصبية القبلية، والاعتزاز بنسبهم، من ذلك مثلاً قول عليّ بن أبي طالب للعجمي الذي عارضه فسبّه بتعبير كان معروفاً ومتداولاً وهو: «اسكت يا ابن حمراء العجان»[2]. لكن التقبل للآخر العجمي تمّ تدريجياً، وكانت الثقافة العربية أكثر تقبلاً لغيرها من الثقافات إذا قورنت بغيرها من الثقافات الإنسانية[3].

لعلّ مقولة سليمان بن عبدالملك التي استشهدت بها فيما سبق عن العرب والعجم، وإن كانت تحصر العلاقة بينهما بما قبل الإسلام وما بعده، إلاأنها تعبر عن العلاقة بين الحضارتين أكثر من كونها علاقة بين جنسين، فمقولته تفهم في ضوء حرص الدولة الأموية على عروبتها، وإحساسها بخطر العجم[4]. إن سليمان بن عبدالملك أيضاً يربط بين الغلبة السياسية والتفوق الحضاري، فكأن هزيمة الفرس العسكرية تعني تعطيل دورهم الحضاري، وانتصار العرب العسكري يستلزم تفوقهم الحضاري، بيد أن الأمر لم يكن كما تصوره عبدالملك، لأن السياق رجح منذ بداية هذه العلاقة التفاعل الثقافي بين العرب والعجم، فلم تكن هناك تعددية ثقافية، تتجاور فيها الثقافات فحسب، وإنما كانت هذه الثقافات تتفاعل مكونة الثقافة العربية الإسلامية، التي ستأتي بأينع ثمارها في الدولة العباسية. ومقولة سليمان بن عبدالملك رغم ما قد تظهر من نفور من العجم، إلاّ أنها تؤكد هذا التفاعل، علاوة على أن معظم العرب كانوا أقلّ عدداً مقارنة بالعجم، وكما أن معظم العرب قد شارك في الفتوحات الإسلامية، وكثير منهم استقر في البلاد المفتوحة.

---

(1) هذا القول ينسب للمأمون، انظر: الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، 1: 424.

(2) ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، 3: 188. العِجان: الدّبر.

(3) انظر: عزيز العظمة، العرب والبرابرة، 229.

(4) يصف الجاحظ دولة بني العباس بأنها (عجميّة خراسانية ودولة بني مروان عربية أعرابية). الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 366.

وعند تأمل هذه العلاقة بين العرب والعجم بشكل عام، يتضح أنها متوازية وداعية إلى المساواة في العصر النبويّ وغالباً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم رجحت كفّة العرب في العصر الأموي، ثم كادت كفة العجم ترجح على كفة العرب، وهذا غالباً ما كان مرتبطاً بالظروف السياسية.

وأقف عند بعض الألفاظ والتعبيرات التي استعملها العرب، للدلالة على العجم، وما قد تحمله من إشارات لتمثيلهم للآخر، ومن هذه الألفاظ الحمراء، ولُقّبوا العجم بذلك «لبياضهم، ولأن الشقرة أغلب الألوان عليهم»(1). كما وصفوا برقاب المزاود لطول رقابهم(2)، ووصف شعرهم بالسُبُوطة أيّ أنه غير جَعْد(3) وهذا ما ذكرته بالتفصيل في الفصل السابق. ولا يحمل هذا اللّفظ في حدّ ذاته أي دلالة تبخيسية، وإنما على العكس من ذلك، فالعرب أحبت اللّون الأحمر، فقالت «الحُسن أحمر»(4).

لكنه وظّف لفظ أحمر، ليدل على العجم ولتعيير بعض العرب، وللغمز في أصولهم، ونسبهم من جهة الأم، خاصة في العصر الجاهلي وما بعد الإسلام، ثم استخدم في شعر النقائض، لما يتطلبه من بعض القيم الجاهلية، وأهمها الفخر بالنسب العربيّ. ومما جاء في الشّعر(5):

فأدُّوا إلى بَهْراءَ فيكم بناتِهِ ... وأبناءَهُ، إن القضاعيَّ أحمرُ

ووصف القضاعي هنا بالأحمر، يعني أن الشاعر ينسبه إلى العجم رغم أنه من العرب؛

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حمر).
(2) الزبيدي: تاج العروس، مادة (زود).
(3) المصدر نفسه، مادة (جعد).
(4) النّمري، المُلمّع، 34.
(5) ديوان سويد بن أبي كاهل اليشكري، شاكر عاشور، 19. بهراء: قبيلة من قضاعة. والشاعر هنا يعيب على بني شيبان بأن بناتهم قد رجعن بعد يوم عنيزة، من الأسر حبالى، لذا طلب الشاعر أن يعاد أبناء بهراء، ولأنهم حمر بسبب مصاهرتهم للعجم. انظر: الأصفهاني، الأغاني، 13: 17.

لأن منازل قضاعة وبهراء هو على الحدود بالقرب من الشام[1]، حيث أنشئت دولة الغساسنة، وربما كان لمصاهرتهم العجم دور في غلبة البياض على ألوانهم. لذا عيّره الشّاعر. وهذا البيت يحمل دلالة مهمة أيضاً، وهي أن بعض القبائل خاصة التي كانت بالقرب من حدود شبه الجزيرة العربية لم ترَ بأساً في مصاهرة العجم. علاوة على أن رجالاً من قريش نفسها قد تزوجوا من النبطيات والسّنديات والحبشيات[2]، وربما كان للاختلاط بالعجم وللتجارة أثرهما في ذلك، فالتجارة مثلاً تتيح للمرء التجوال والاختلاط بالآخرين والإعجاب بهم أحياناً، مما تؤدي إلى تخفيف حدّة تمسكهم ببعض الأفكار مثل وجوب زواجهم من نساء عربيّات.

وكلمة الحمراء قد ترد للدلالة على العجم ومنهم الموالي، من دون أن تحمل دلالة تبخيسية دائماً، وإنما تتحول إلى هوية، ومرادف لكلمة العجم، ففي «حديث علي: قيل له: غلبتنا عليك هذه الحمراء»[3]. غير أنها قد تحمل أحياناً دلالة تبخيسية في قول علي ابن أبي طالب –رضي الله عنه–لأحد الموالي «اسكت يا ابن حمراء العِجَان»[4] وقصد بذلك ابن الأَمة[5]. ولا تشير النصوص إلى زمن قوله، مثل أن يكون في بداية الدعوة الإسلاميّة أو فيما بعد، لأن هذا التعبير، هو نوع من السبّ كان شائعاً في الجاهلية[6].

وورد الوصف بالحمرة في شعر حسان بن ثابت[7]، لكنه ورد بكثرة في شعر جرير في هجائه لمعاصريه من الشّعراء، خاصة البَعيث المُجَاشعي[8]، والشعراء كانوا يبحثون في نسب المهجو عن مغمز، وغالباً ما كان يأتي الهجاء من جهة نسب الأم:–

---

(1) انظر: حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، 58. وهذا هو موطنها مع بداية البعثة النبوية، وغالباً ما سيكون منزلها هو ذاته قبل ظهور الإسلام.

(2) انظر: محمد بن حبيب، المنمق، 400 وما بعدها.

(3) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 3: 188.

(4) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 3: 188.

(5) انظر : ابن منظور، لسان العرب، مادة (حمر).

(6) المصدر نفسه، المادة نفسها.

(7) ديوان حسان بن ثابت، 124.

(8) ديوان جرير، 11. وانظر أيضاً: 402، 408. والبعيث المجاشعي: هو خِداش بن بشر بن أبي خالد من بني مجاشع بن دَارم. وضعه ابن سلام في الطبقة الثانية من الشعراء الإسلاميين، تهاجى مع جرير، الذي غلبه وأخمله. انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء 2: 533، والآمدي، المؤتلف والمختلف، 68.

وبنو البَعِيث ذَكرْتُ حُمْرةَ أُمّهمْ فشفيتُ نفسي منْ بني الحمْراءِ

وهنا تحقق لجرير شفاء النفس بعد أن غمزهم في نسبهم، لأن أمّهم غير عربية، لكن هذا التعبير قلّ استعماله فيما بعد.

ولعلّ كلمة عِلْج من الكلمات التي تستحضرها الذاكرة العربية، في صراعها مع الآخر. ومثال ذلك وزير الإعلام العراقي محمد سعيد الصحاف، الذي أحيا استعمال هذه الكلمة، في الحرب الأمريكية على العراق 2003(1)، مما أربك بعض المترجمين في إيجاد مقابلها بالإنجليزية، وأثارت تساؤلات كثيرة حول مغزى الصّحاف من استعمالها، لأن لها دلالات عدة، منها «الرجل الشديد الغليظ وقيل هو كل ذي لحية.. واستعلج الرجل خرجت لحيته وغَلُظ واشتد.. والعِلْج الرجل من كفّار العجم.. والعِلْج حمار الوحش لاستعلاج خلقه وغلظه. ويقال للعير الوحشي إذا سَمِن وقوي عِلج، وكل صُلْب شديد علج»(2)، والجمع أعلاج وعُلوج. وهكذا نجد أن المادة اللّغوية تشير إلى معنى أساسي وهو القوة والغلظة، ومن ثم فهذا مدح لا ذمّ، علاوة على أنها تشير إلى الرّجل الشديد الغليظ القوي عامة، وإلى العجم خاصّة.

لكن الاستعمال اللغوي لكلمة علج حصرها في الدلالة على العجم، ولا سيما عند هجاء العرب، ووردت في شعر حسان حيث وصف العلج بالمُجدّع(3)، في حين أن الفرزدق ذكر الوشم الذي وضع على أيدي النبط عند وصفه للعِلج(4). كما ورد هذا اللفظ في شعر أبي تمّام(5) والمتنبي في ذكرهما للروم، وأكثر المتنبّي من استخدام هذه الكلمة(6). وما يسوغ هذا الاستعمال للكلمة في العصر العباسي هو ارتباطها بحرب الروم، ذلك لأن هذه الكلمة تحمل تحديداً لمصطلح الآخر عند المسلم، فهو «الرجل

---

(1) انظر موقع الصحاف: http://www.sahafsite.com/dictionary.htm

(2) ابن منظور، مصدر سابق، مادة (علج).

(3) ديوان حسان بن ثابت، 374. المجدّع: المقطوع الأذنين.

(4) ديوان الفرزدق، 1: 214.

(5) ديوان أبي تمام، 4: 376.

(6) ديون المتنبي، 2: 339.

من كفار العجم»[1]، وإن كنت أفضل تعبير غير المسلم.

وإذا كانت لفظتا «الأحمر والعلج» ظلتا متداولتين، وإن لم يكن بكثرة، فإن لفظة طِمطِم وجمعها طُماطم، انحصر استعمالها في العصر الجاهلي أكثر من غيره من العصور. و«الطِّمطِم والطِّمطِمي والطُّماطم والطُّمطمانيّ: هو الأعجم الذي لا يفصح»[2]، وعند تأمل الأبيات التي ترد فيها اللفظة يتضح أن معظم الشعراء يصفون الطِّمطِم بالسواد، وإن كانت المعاجم اللغوية لا تشير إلى هذا، إلاّ أن الشواهد الشعرية يكثر فيها هذا الوصف[3]، وسأقف عندها كلّ في موضعه من هذه الدراسة، واكتفي هنا ببيت الأَفْوَه الأَوْدي[4].

كالأسودِ الحبشيِّ الحَمْشِ يتبعُهُ   سُودٌ طَماطم في آذانها النُّطَفُ

أضاف الشّاعر هنا لبس هؤلاء العجم الأقراط في آذانهم، لأن الذات دائماً تلاحظ ما يختلف فيه الآخر عنها، حتى وهي تشارك في الحرب كما نجد في وصف الأعشى في يوم ذي قار للفرس، بأنهم أبناء ملوك، وهم يضعون الأقراط في آذانهم[5]. ولا تشير الأبيات بشكل صريح أو مُبطن إلى موقف الشعراء من وضع العجم الأقراط في آذانهم، رغم أن هذا الوصف يكثر، ولاسيما عند ذكر ساقي الحانة في الشعر القديم.

ويكثر التعبير عن العالم بأسره من خلال ثنائية «العرب والعجم»، ومن دون أن يحمل أحياناً أية دلالة تبخسية، مثل قول أوس بن حجر[6].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (علج).
(2) المصدر نفسه، مادة (طمطم).
(3) انظر مثلاً: السهيلي، الروض الأنف، 1: 70.
(4) عبدالعزيز الميمني، الطرائف الأدبية، 21. النطف: القُرط أو اللؤلؤة، الحمش: دقيق الساقين الأفوه الأودي واسمه صَلاءة بن عمرو بن مالك بن عوف ولقبه الأفوه، شاعر جاهلي قديم، كان سيد قومه ومن حكماء العرب. انظر الأصفهاني، الأغاني، 12: 119.
(5) انظر: ديوان الأعشى، 361.
(6) ديون أوس بن حجر، 125.

فإن تنكحي ماويّةَ الخيرِ حاتماً فما مِثْلُهُ فينا ولا في الأعاجمِ

وترد الثنائية أيضاً في شعر امرئ القيس وعنترة بن شداد(1)، وتحمل الدلالة ذاتها، واستمرت هذه الدلالة حتى العصر العباسي. وهناك تمثيلات كثيرة للعجم، لكني سأركز على بعض تمثيلات، مثل العجمي الكاتب، وملوك العجم، والساقي.

(1) انظر: ديون امرئ القيس تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم 34 وديوان عنترة بن شداد، 24.

ثانياً: تمثيلات العجم

1. العجمي الكاتب:

نال الحديث عن أميّة العرب في الجاهلية، أو بتعبير آخر أنهم أمة شبه شفاهية(1) اهتمام الباحثين المعاصرين، وأثبت كثير منهم معرفة العرب بالكتابة(2)، علاوة على أن بعضهم قال بشيوعها(3). ولستُ هنا مضطرة إلى سرد هذه الشواهد، لأن العرب عرفوا الكتابة، لكنها لم تصبح جزءاً أساسياً من حياتهم، بمعنى الاعتماد عليها في كل أمور حياتهم. وهنا لا بد من التفريق بين العرب في شمال الجزيرة العربية، وبين دولة التبابعة في اليمن، الذين شاعت بينهم الكتابة، وهذا التفريق يحيل إلى أمر مهم هو الفرق بين البداوة والحضارة، حيث أكّد ذلك ابن خلدون، لأن الكتابة من جملة الصنائع الإنسانية المرتبطة بالحضارة، فحين «جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك، ونزولوا البصرة والكوفة واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخطّ وطلبوا صناعته وتعلّموه وتداولوه»(4).

ومن ثم فإن المجتمع العربي انتقل من طور البداوة إلى طور الحضارة بعد الفتوحات الإسلامية وبعد أن صارت الكتابة حاجة ملحة في الحضارة الإسلامية، لأن الانتقال «من الشفاهية إلى الكتابية يرتبط ارتباطاً داخلياً بتطورات نفسية واجتماعية.. وفي إنتاج الطعام، والتجارة، والتنظيم السياسي، والمؤسسات الدينية، والمهارات التكنولوجية، والممارسات التعليمية، وفي نواحٍ أخرى من الحياة الإنسانية»(5).

---

(1) يميل والتر. ج. وانج، إلي تسمية المجتمع الأمي بالشفاهي، لأن مصطلح أمّي يحمل تقييماً سلبيّاً. انظر كتابه: الشفاهية والكتابية، 301.

(2) انظر: جواد علي، المفصل، 8: 91 وما بعدها.

(3) انظر: ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، 41.

(4) ابن خلدون، المقدمة، 527. تحدّث أيضاً عن طور الانتقال من البداوة إلى الحضارة من خلال أمثلة، تعزز فكرته.

(5) والتر. ج. وانج، الشفاهية والكتابية، 302.

ومع وجود من يتقن الكتابة من الجاهليين إلاّ أن الكتابة لم تكن مظهراً أساسياً من مظاهر حياتهم، لذا اهتم الشعراء بوصف كتاب العَجَم، مثل قول أحد شعراء بني فزارة، وهو يذكر المكان الذي توقف عنده، وهو على ظهر ناقته(1).

أنضيتُها من ضُحاها أو عشيّتها ... في مُستتبٍّ يشقُّ البيدَ والأكما

سمعت أصواتَ كُدْريٍّ الفراخِ به ... مثل الأعاجمِ تُغشي المُهرق القَلما

والشاعر يشبه هنا أصوات الكُدري بصوت الأقلام، التي يمسكها الأعاجم، ويضفي الفعل المضارع «تغشي» حياة على هذا البيت، حيث يصور حركة الكتابة، واستغراق العجم في كتابتهم، ونجد الصورة ذاتها عند كعب بن زهير، لكنه يصف تراطنهم عند قراءة صحفهم، أيّ أن كل منهم يقرأ للآخر(2). والتراطن هنا يشير إلى الكلام غير المفهوم بسبب اللغة أو الصوت الخفيّ، وهذا يصوّر اهتمام العرب بالآخر القارئ ومعظم الإشارات المرتبطة بالكتابة وأدواتها أو مكانها تحيل إلى الآخر، غير العربي ومنهم الفُرس الذين أذكرهم حتى هنا لا اضطر إلى تكرار الفكرة ذاتها في موضع آخر مثل قول الحارث بن حِلِّزة(3).

لِمنِ الدّيارُ عَفَونَ بالحُبسِ ... آياتُـــهـا كَمَهـارِق الفُرسِ

وأصل كلمة المَهْرَق فارسي معرب، وتعني الصّحيفة. وتأتي كلمة الشّاميّ أيضاً وصفاً للقرطاس مثل وصف طرفة بن العبد لناقته في قوله(4).

---

(1) إبراهيم محمد غماري، شعر غطفان من الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي، 160. مستتبّ:أي طريق ذو شقوق وخدود، كُدْري: نوع من القطا.

(2) انظر: ديوان كعب بن زهير، 77.

(3) ديوان الحارث بن حلزة، 53. الحُبْس: موضع في ديار غَطَفان.

(4) ديوان طرفة بن العبد، 37. السِّبت: نعال السبت، وهي تصنع من جلود البقر، القد : النعل لم تجرد من الشعر.

وخدٌّ كَقِرْطاس الشّآمي، ومِشْفَرٌ   كَسِبتِ اليَماني، قِدّه لم يُجرّدِ

يشبه طرفة خدّ الناقة بالقرطاس، لبياضه، أو لعدم وجود شعر فيه، وخصّ الشّامي، لأنهم نصارى أهل كتاب(1).

وإذا كان الشعراء الجاهليون يربطون بين الآخر والكتابة، لأن المجتمعات غير العربية قد عرفت الكتابة فهذا مُسوّغ له في العصر الجاهلي، لكن الشّعراء بعد الإسلام، ومنهم ذو الرّمة، لم يكن «حريصاً على إثبات طبيعة إسلاميّة لهذه الكتابة، بل يستخدم كلمات «قديمة» مثل مُهْرق، وعبارات مثل «يهودية الأقلام» ويشارك ذا الرّمة شعراء آخرون مثل جميل بثينة وعمر بن أبي ربيعة والفرزدق»(2) وأورد هنا ما قاله مِلْحة الجرمي واصفاً عمر بن هُبيرة الفزاري الذي يتقدم أصحابه ليهتدوا به في الليلة الظلماء(3):

إذا ما رَمَى أصحابَهُ بجبينِهِ   سُرى الليلة الظلماء لم يتَهَكَّمِ

كأنّ قُراديْ زَوْرِهِ طبعتهما   بطينٍ من الجولانِ كُتابُ أعجمِ

والشاعر هنا يشبه شدّة سواد حلمتي ممدوحة بطين الجولان المشهور بسواده(4)، الذي تختمه كُتّاب العجم، و«خصّهم لأنهم كانوا أهل دواوين وكتابة»(5)، ويحدد ابن منظور المراد بالأعجم في البيتين، بأنه ملك الروم(6). مما سبق يتضح أن الكتابة

(1) انظر: المصدر نفسه، 38.
(2) حسن البنا عزّ الدين، الشّعر العربي القديم، 82.
(3) وفاء السنديوني، شعر طيء وأخبارها، 696. ومِلْحة الجرمي شاعر من بني جرم من طيء. يتهكم: يتبختر ويتكبر، قُرادي زوره: حلمتا الثدي، الجولان: موضع في الشام.
(4)انظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، 3: 1749.
(5) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قرد).
(6) المصدر نفسه، مادة (عجم).

ارتبطت بالآخر غير العربي، حتى إلى ما بعد نهاية القرن الهجري الأول ونجدها عند بعض الشعراء العباسيين أيضاً(1).

ومعظم الأبيات ما عدا المثال الأخير تتحدث عن الأطلال واندثارها، فلماذا لجأ الشعراء إلى هذه التشبيهات المرتبطة بالعصر الجاهلي، هل قدم الأطلال يستدعي إلى الذاكرة أن الكتابة مستحدثة عند العرب، قديمة عند الآخر غير العربي؟ أم أن الشعراء استدعوا ذاكرتهم عن الأطلال، فتوارد إلى أذهانهم تعبيرات من المعجم الشعري الجاهلي؟ أم أنهم رغبوا في احتذاء طريقة القدماء في التشبيه؟ وهل للدولة الأموية التي حرصت على تأكيد عروبتها دور في هذا التوجه عند الشعراء؟ وهل يمكن إرجاع ذلك إلى أن الدولة الأموية كانت في مرحلة التحول من المجتمع شبه الشفاهي الجاهلي إلى المجتمع الكتابي العباسي؟ أسئلة كثيرة تطرح لهذه الظاهرة اللافتة في الشّعر القديم، خاصة في لوحة الأطلال بما تجمعه من صورة الطبيعة، ومن الحضارة عند الحديث عن الكتابة.

إن الذات العربية تلاحظ ما يفعله العجمي، لتصف لحظة الاستغراق في الكتابة، وصوت الأقلام أو صوت القُرّاء، وهذه اللحظة تقف فيها الذات متأملة الآخر، حيث لا يبرز الوعي بالذات في شكل واضح مع الوعي بالآخر وحده، وإنما يزداد الوعي بالذات أيضاً، لأن الكتابة «تركز الإحساس بالنفس وتعزز مزيداً من التفاعل بين الأشخاص، إن الكتابة تزيد من حدّة الوعي»(2).

---

(1) انظر: ما قاله علي بن الخليل الشّاعر العباسي: الأصفهاني، الأغاني، 14: 113.
(2) والتر. ج. وانج، الشفاهية والكتابية، 307.

2. الملوك

والملك عند العجم هو من «ملك الإقليم والإقليمين إلى أكثر من ذلك»[1]، وأكثر ملوك العجم ذكراً عند العرب هما كسرى عظيم فارس، وقيصر ملك الروم. وسأتوقف عندهما فيما بعد، لكني هنا سأركز على نظرة العرب العامة لملوك العجم.

نظر العرب إلى ملوك العجم نظرة تقدير وإعجاب وإكبار، ومثلوا بالنسبة إليهم مقياساً للمكانة الرفيعة والعالية، التي تحظى بهيبة وعظمة، ومن ثم جعلوا الممدوح أعلى مكانة منهم، على سبيل المبالغة، ومن ذلك قول أمية بن أبي الصلت[2]:

إن الصَّفِيّ بن النَّبيتِ مُمَلّكاً ... أعْلَى وأجودُ من هِرْقلَ وقَيْصَرا

وقد تستلزم هذه المقارنة ذكر النجاشي ملك الحبشة، والنعمان بن المنذر ملك الحيرة. مثل قول الأقرع بن حابس في تنفيره لجرير البَجَلي على خالد بن أرطاة «واللات والعزّى، لو نافرتَ قيصرَ الروم، وكسرى عظيم الفرس، والنعمان ملك العرب لنفرتَ عليهم»[3] وهذا يدل على أن بعض العرب كانت تُقدر النّعمان بن المنذر، وتساويه بملوك العجم من حيث المكانة وكذلك الأمر بالنسبة إلى حمير، وفي قول ضرار بن الأزور للمرتدين[4]:

---

(1) ابن الجون الأشعري، الرياض الأدبية في شرح الخمرطاشية، 102.
(2) ديوان أمية بن أبي الصلت، الصّفي بن النبيت: يُقال إنه أجود ملك رئي على وجه الأرض، وهو أول ملك من ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، انظر: تاريخ الطبري، 2: 276.
(3) الأسود الغندجاني، فرحة الأديب، 109 والألوسي، بلوغ الأدب في معرفة أحوال العرب، 1: 301.
(4) محمد علي دقة، ديوان بني أسد، 2: 380 ضرار بن الأزور، واسم الأزور هو مالكِ بن أوس بن جذيمة ابن ربيعة من بني أسد، صحابي عرف بشجاعته، شارك في حرب المرتدين، انظر: ابن الأثير، أُسد الغابة، 3: 52، وابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 625 ثهمد: جبل أحمر في ديار غَني، صِنْدِد: جبل بتهامة. ثهَلان: جبل ضخم بالعالية. وحجان : بطن من مازن بن فزارة كما ذكر البلاذري في كتابه الأشراف عند حديثه عن نسب بني فزارة.

أرادتْ حُجَانٌ والسِّفاهةُ كاسمِها لأَعْقلَ قَتْلى قومِها وتَخلَّدا

كَذبتُمْ وبيت اللّه حتى نَرى لَكُم حميراً وكِسْرى والنَّجاشي أَعْبُدا

وحتى تُميطوا ثَهْمداً من مكانِهِ وحتى تُزيلوا بعد ثَهْلان صِنْددا

إن الشاعر هنا يرفض أن يدفع الدية لحُجَان، ويُكذّب مقولتها، وليفعل ما تريده فلا بد من أن يتحول الملوك إلى عبيد لهم، وأن يحركوا الجبال من أماكنها، من أجل أن يقبل الدية، ولما كان تحريك هذه الجبال مستحيلاً فإن تحول الملوك إلى عبيد لهم مستحيل أيضاً.

وتستمر نظرة الإكبار والتقدير إلى زمن المتنبي، ليصبح ممدوحة الذي إن حلّ في الأمم فسيكون العظيم فيها(1)، مثل كسرى في الفرس، وقيصر في الروم، وتُبّع في العرب. ومما سبق يتضح أن بعض الشعراء قدّروا من تولى زمام الملك مثل النعمان بن المنذر وتُبع، وجعلوهم مساوين لملوك العجم.

ومن التمثيلات التي تتبادر إلى الأذهان بالنسبة إلى الملوك تميز حياتهم بالترف ومظاهر الأبهة، وما فيها من بذخ، وهذا الشاعر أبو نجيد الذي حارب مع المسلمين في الرّيّ يقول(2):

رضينا بريف الرِّيِّ والريُّ بلدةٌ لها زينةٌ في عيشِها المتواترِ

لها نَشرٌ في كلِّ آخرِ ليلةٍ تذكّرُ أعراسَ الملوكِ الأكابرِ

والشّاعر هنا معجب بهذه البلدة، بما فيها من زينة وحياة مستقرة، بسبب ما فيها من الخيرات، وروائح طيبة، حتى أنه يتذكر أعراس الملوك فيها، وما يحيط بهذه الأعراس من أبهة وخير يعمّ أهل المدينة.

(1) انظر: ديوان المتنبي، 3: 15-16.

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 458. أبو نجيد: لم أعثر على ترجمته وأرجح أن يكون المقصود بأبي نجيد هو نافع بن الأسود بن قطنة من بني تميم. الرّيّ: مدينة مشهورة بكثرة الخيرات والفواكه، تقع بالقرب من نيسابور وقزوين. النشر: الريح الطيبة.

3. العجمي: الساقي / صاحب الحانة:

اهتم الشعراء بوصف الساقي وأحياناً صاحب الحانة، ومنهم الأعشى ميمون بن قيس، الذي برع في خمرياته التي تعكس في بعض جوانبها مدى تأثره بالآخر، خاصة تأثره بالحضارة الفارسية، من خلال وصفه لمجالس الخمر، وما يحيطها بترف، ومنها تصويره للخمّار والسّاقي(1):

فَقُمنا ولمّا يصِحْ دِيكُنَا	إلى جَونةٍ عند حَدّادِها
تنخّلها من بِكارِ القطاف	أُزَيرقُ آمِنُ إكسادِها
فقلنا له هذه هَاتِهَا	بأَدْماءَ في حبْلِ مُقْتادِها
فقال تَزِيدُونني تِسْعَةً	ولَيْست بَعِدْل لأَنْدادِها
فقلت لمنصفنَا أعْطِهِ	فلمّا رأى حَضْرَ شُهّادِها
أضاءَ مِظَلّتَه بالسِّرا	جِ والليلُ غامِرُ جُدّادِها
دراهِمَنا كُلُّها جيِّدٌ	فلا تَحْبِسنّا بِتَنْقادِها
فَقَامَ فصبّ لنا قَهْوةً	تُسكِّنُنَا بعد إرعادِها

فضلت إيراد هذه الأبيات كلّها، ليس لأن الأعشى قد تناول حديثه مع الخمّار بأسلوب قصصي مليء بالحركة فحسب، وإنّما لأنها تكشف عن نفسية الخمار، وطريقته في البيع. وإذا كان الأعشى متلهفاً للبدء في احتساء الخمر، إلاّ أن الخمار يمنعه

---

(1) ديوان الأعشى، 119–121. حَدّادها: صاحبها، أدماء: ناقة بيضاء، المنصف: الخادم.

من ذلك قبل أن يتسلم منه النقود. وهذا الخمار سمّاه الأعشى «أُزيرق»(1) أي أن عينيه زرقاوان، فاستخدم الجزء وهما العينان، للكناية عن الكلّ وهو الآخر غير العربي، وذلك لأن العرب قديماً لم تُعرف عنهم زرقة العيون.

ووصف الأعشى هذا الخمّار بصفات إيجابية، منها حسن اختياره للخمر من «بكار القطاف»، علاوة على أنه ذكيّ يعرف كيف يصون هذه الخمر بوضعها في خابية سوداء لضمان جودتها. وعلى الرغم من أنه يصف الخمار بهذه الصفات الإيجابية، إلاّ أنه ضنين مساوم، لا يرضى بالناقة مقابل ما يشربون، ليطلب زيادة على ذلك، وكما أنه لا يصب لهم الخمر إلا بعد أن يتسلم المال وينقده، كي يعرف جيده من رديئه، مما يدل على شدة حرصه وحذره.

وفي هذه الأبيات تبرز حركتان نفسيتان متعارضتان، الأعشى المتلهف لشرب الخمر، الذي يباهي ويفتخر بأنه لا يبخل بالناقة الأدماء، ويزيد عليها: ليشرب هو وصحبه مهما غلا ثمن الخمر. والخمار الذي يصوّر الأعشى حرصه على المال، ونقده للدراهم، وما كان للتباهي والفخر بالإنفاق على الخمر ليبرز لولا تصويره لهذا الخمار الحريص(2)، وممن أسهب في وصف الخمّار العجمي أيضاً أبو نواس(3).

وإذا كان الأعشى يستفيض أحياناً في وصف الخمّار، فإنه في أحيان أخرى يوجز، مثل وصفه للسّاقي في مجلس الخمر، الذي ضمّه مع أصحابه(4).

---

(1) يصف أبو طالب ابن عبدالمطلب عمّ الرسول صلى الله عليه وسلم عمارة بن الوليد بن المغيرة، حين طلبت منه قريش أنه يعطيهم الرسول صلى الله عليه وسلم، ليتخلصوا منه، في حين يعطي عمارة بن الوليد، فقال عنه:

وَليداً أبوهُ كان عَبْداً لجدّنا إلى عِلجةٍ زرْقاءَ جاشَ بها البَحْرُ

انظر: ديوان أبي طالب بن عبدالمطلب، 187. وقال البلاذري في أنساب الأشراف أن المغيرة رغب في ديسم بن مصعب وهو عبد رومي فادّعاه وسماه الوليد.

(2) تتكرر ظاهرة التباهي بالإنفاق على الخمر عند شعراء الجاهلية، انظر: ديوان طرفة بن العبد: 44, وديوان لبيد بن ربِيعة: 314.

(3) انظر: ديوان أبي نواس، 67.

(4) ديوان الأعشى، 109. السّربال: القميص، معتمل: يعمل ويخدم باستمرار.

لا يستفيقُونَ منهـا – وهـي رَاهنـةٌ	إلاّ بهات، وإن عَلُّوا وإن نَهِلوا
يَسْعى بها ذو زُجاجاتٍ له نُطفٌ	مُقَلِّصٌ أسْفلَ السِّربـال مُعْتَمِـلُ

والشّاعر هنا اقتصر على الوصف المادي للسّاقي، فهو يضع قرطين في أذنيه وقيل إن النطِف هي اللؤلؤة، ويرفع أسفل قميصه، بسبب حركته المستمرة، ليلبي طلب الأعشى وأصحابه للخمر.

ويبدو أن وضع الأقراط في الآذان أمر اشتهر به من يعمل في الحانات، ومن ذلك قول المُسيب بن عَلَس(1):

ومهاً يَرِفُّ كأنّه بَرَدٌ	نَزلَ السَّحابةِ ماؤهُ يدِقُ
عانيّةٌ صِرْفٌ مُعتَّقةٌ	يَسعى بها ذو تُومةٍ لَبِقُ

إذاً يركز كل من الأعشى والمسيب بن عَلَس في الأبيات السابقة على وصف ساقي الحانة –إجمالاً– بالنشاط والعمل المستمر، وعلى ذكر القرطين اللذين يلبسهما. وفي أبيات للأسود بن يَعفُر تظهر بعض التمثيلات للساقي، التي يشترك فيها الشاعر مع من سبقه من الشعراء، مثل وصف الساقي بأنه «ذو نطف»، لكن ما يلفت الانتباه هو تأكيده هذه الصفة، فالساقي «ذو تومتين»، لاسيما أن التعبيرين يأتيان في بيتين متتاليين»(2).

لكن الأسود بن يعفر يضيف بعض التفاصيل مثل وصف صوت السّاقي بأغنّ وبأن أنامله احمرّت بسبب حمرة الشراب المشابه للون التوت، وهي صورة ذكرها الأعشى

---

(1) ديوان المسيب بن علس، 119. مهاً: البلور، يرف: يتلألأ، يدق، يتقطر، عانية: نسبة إلى عانة، وهي منطقة مشرفة على الفرات، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 3: 289.
(2) انظر: الخطيب التبريزي، شرح اختيارات المفضل، 2: 975–976.

أيضا[1]. ويبدو أن ثقب الأذن الخُرْب صفة ارتبطت عند العرب بالعجم، الذين عملوا في الحانات خاصّة من السّند والحبشة[2]. وهناك صفات أخرى ترد للساقي عند الأعشى مثل صغر السّن، وأنه يضع قطعة من القماش على فمه تُسمى الفِدام[3].

والسؤال الذي يطرح هنا لماذا ركّز الشعراء على لبس السّاقي العجمي للأقراط؟ وهل يحمل هذا التكرار ازدراء بتشبيه العجم إجمالاً ومن يعمل في الحانات منهم بالنساء؟ أم أن الشعراء أشاروا إليه بوصفه هوية؟ لأن العجم، خاصة الفُرس لم يروا بأساً في لبس الحلي، ولم يكن ذلك مطعناً في رجولتهم، لأن ملوكهم وأشرافهم كانوا «يلبسون الأساور والعقود الذهبية، ويستعملون الأحجار الكريمة وخاصة اللؤلؤ»[4].

لا تسعفني النصوص لتحديد القصد من التركيز على الأقراط، لكني أرجح أنها أقرب إلى أن تكون هوية للعجم، ممن يعملون في الحانات، لأن الشعراء كما اتضح سابقاً، قد يصفون الساقي بلونه «أزيرق»، أو بشيء مما يتميز به عن غير مثل لبس «التومتين»، لأن الشعراء اهتموا برصد اختلاف الآخر عن العرب.

لعلّ الربط بين العجم والخمر استمر بعد العصر الجاهلي، فغالباً ما يكون صاحب الحانة والساقي من العجم، خاصة في شعر أبي نواس[5] مثل ذكره للدساكر، وهي بيوت العجم، التي تخصص للشراب والملاهي، وفي شعر الأخطل الذي يمتدح خمر الأعاجم[6].

---

(1)انظر : ديوان الأعشى الكبير :121.

(2) انظر: ديوان ذي الرّمة، 77 وابن منظور، لسان العرب، مادة (خرب).

(3) ديوان الأعشى الكبير: 305, 343. يوضع الفدام حتى لا يسيل لعاب الساقي فيسقط في الشراب.

(4) أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، 490.

(5) ديوان أبي نواس، 51, 62, 67.

(6) ديوان الأخطل، 2: 410.

4. من مظاهر حضارة العجم:

وردت في الشعر بعض الإشارات إلى حضارة العجم، وسأقف عند حديثهم عن مباني العجم وسفنهم، ولعلّ المباني ولا سيما القصور والحصون لفتت انتباه العرب – في العصر الجاهلي وبدايات العصر الإسلامي–، لقلّة المباني العالية المتميزة بالزخارف في شبه الجزيرة العربية.

وعلى الرغم من أن العرب بعد الإسلام سكنوا القصور الفخمة، وبلغوا شأواً رفيعاً في البناء والعمران، إلا أن علو البنيان وزخرفته ظلّ مرتبطاً عند بعض الناس بالعجم حتى إلى القرن السابع الهجري، فقد أشير على أبي العزيز قتادة بن إدريس ببناء قصر فخم فقال: نحن أمة أسوارنا سيوفنا، ومعاقلنا خيولنا، وقد قال شاعرنا(1):

ونحن أناسٌ لا حُصونَ بأرضنا   نلوذُ بِها إلاّ السيوفُ القواضبُ

ثم أطرق ساعة وقال:

إذا افتخرَ الأعاجمُ بابتناءٍ   تميـلُ بهِ إذا بِلَـيَ الـدّعائمْ

فإنّ بنـاءَنـا أبـداً جـديـدٌ   دعائمَهُ مُشِيداتُ المكارمْ(2)

---

(1) هو الشريف أبو عزيز قتادة بن إدريس (ت: 617هـ) استولى على ملك مكة، وصار أميرها، وكانت مستقرة في عهده، ثم اتسعت ولايته من بلاد اليمن إلى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، انظر: السيد زيني دحلان، أمراء البلد الحرام، 36–39. البيت الأول للأخنس بن شهاب التغلبي، انظر: علي أبو زيد، شعراء تغلب في الجاهلية، 2: 160، وفي الديوان: السيوف القواطع.

(2) ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب في جاهلية العرب، 1: 84.

وهذا النص يؤكد أن العرب ولاسيما في العصر الجاهلي لم يعرفوا الأبنية الضخمة والقصور، لهذا تحولت السيوف إلى أسوار، والخيول إلى معاقل، وأبو العزيز هنا يؤكد ما سبق من خلال استشهاده ببيت شعري. ويقارن بين العرب والعجم، الذين يفتخرون بالبناء المادي، في حين أن بناء العرب دائماً جديد، بسبب تأسيسه على المكارم. ويبدو أن هذه الثنائية ستظلّ راسخة في الأذهان عند عامة الناس حتى الآن. فهم يثنون على تقدم الآخر وحضارته، وينسبون الأخلاق والفضائل إلى المسلمين وحدهم.

فكأن المسلمين المقيمين الآن في الغرب ليس لهم أيّ نصيب من التقدم العلمي في الغرب، رغم أنهم جزء من تلك الحضارة يساهمون فيها، علاوة على أن بعض علماء المسلمين يخترعون وهم مقيمون في بلدانهم، رغم أنهم يجابهون بكثير مما يعوق عملهم. وفي المقابل كأن الغرب في ثنائية العلم والأخلاق صار مجرداً من الأخلاق والمكارم!!

اهتم الشعراء بذكر «محراب العجم»، والمحراب عند العرب له عدة معان(1)، منها الغرفة، وصدر المجلس ومكان الملك من المجلس. فهذه المحاريب يوضع فيها المصباح والدّمية. ومما جاء من شعر في وصف المصابيح هذه الأبيات(2).

أفي كلِّ مُمْسىً طيفُ شّماءَ طَارِقي ... وإن شَحَطَتنا دارُها فمُؤَرِّقي

ومنها وأَصحابي بِرَيْعانَ مَوْهِناً ... تلألُوَ بَرْقٍ في سَنا مُتَألِّقِ

أرِقتُ لهُ ذاتَ العَشاءِ كأنه ... مصابيحُ عُجْمٍ عند صَرْحٍ مُغَلَّقِ

---

(1) انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (حرب).

(2) السّكري، شرح أشعار الهذليين، 2: 655. شحطتنا: بعدت منا، ريعان: موضع يرد في شعر بني هذيل، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 455. موهناً: بعد ساعة من الليل. السّنا: الضوء، ذات عشاء: وقت العشاء. الصرح: البناء الضخم المنفرد، وقيل القصر.

والشاعر هنا يشبه شدّة تلألؤ البرق الذي أرقه بمصابيح العجم في القصر المنيع المغلق، الذي تتجمع فيه الأنوار في مكان واحد. ويعدّ تشبيه البرق بمصابيح الراهب من التشبيهات المشتركة عند الشعراء. ويبدو أن الرّهبان ورجال الدين المسيحي كانوا يستخدمون المصابيح والقناديل بكثرة مقارنة بغيرهم. ومن أشهرها السّليط[1] وهو كل دُهْن عُصِر من حبّ ودخانه صالح[2]. ولعلّ هذا ما لفت الشعراء، لاسيما وأن بعض الأديرة كانت بعيدة عن العيان، فلفتت أنظار الشعراء مصابيحهم لشدّة إنارتها، ولأنها تكون مَعْلماً في ظلام الليل.

وذكر الشعراء محراب الملوك المزين بالدُرّ[3] أو الدُمى مثل قول شُمَيطُ بن المُعذلِ الطائي[4]:

وكَمْ من فتىً دَمامـةٍ ولَـهُ	عَقْلٌ وبَذْلٌ في اليُسرِ والعَدَمِ
وكم فتىً تُعجبُ العيونُ بهِ	كَدُميةٍ في مَحارِبِ العَجَـمِ

والشاعر هنا يركز على جمال الدُّمية، من دون أن ينسى أنها جماد بلا عقل، لذا شبّه المهجو هنا وهو الفتى الوسيم بها، الذي يمتاز بجمال الشكل لكنه يفتقد إلى رجاحة العقل والحكمة، ورغم أن الشاعر هنا يوظف الدّمية في معرض الهجاء إلاّ أنه يشير إلى معرفته بثقافة العجم، وحضارتهم المهتمة بالجمال والزخرفة وربما كان لثقافة الشاعر واتصاله بالآخر، أو بملوك الحيرة دور في لفت أنظار الشعراء إلى الدُّمى. وخير مثال على ذلك الأعشى فالدّمى المصنوعة من مرمر مزخرف بالذهب[5]، هي خير تشبيه

---

(1) انظر: ديوان امرئ القيس، 24.
(2) انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (سلط).
(3) انظر: عبدالحميد المعيني، شعر قبيلة بني تميم، 111.
(4) لم أعثر له على ترجمة. انظر وفاء السنديوني، شعر طيء، 753.
(5) انظر ديوان الأعشى، 191.

لدى الأعشى للحبيبة، في حين أن عدي بن زيد يشبه محبوبته بدمى العاج(1)، ويتكرر الأمر ذاته عند الأسود بن يعفر(2)، وهؤلاء الشعراء نظروا إلى الجانب الجمالي في الدّمية، لما فيها من زخرفة ونقوش ولما تحلى به من الذهب وغيره.

ومما يُنسب إلى العجم السّفن، وأهمية هذا الأمر بالنسبة إلى العرب تعود إلى قلّة ركوبهم البحر، حتى أن عمر بن الخطاب أوصى بتجنيب المسلمين مخاطرة ركوبه(3)، وأهم ما لفت انتباههم هو ضخامة سفن العجم، ومن ذلك وصف عمرو بن الأهتم حركة ناقته(4):

كأنّها بَعْدَ ما مَالَ الشُّريفُ بِها قُرقورُ أعجم في ذي لُجّةٍ جَارِ

ويتكرر مضمون التشبيه عند الأخطل، وإن كان يصف العجمي في بيته بأنه من تجار أوال(5)، وهو هنا يشير إلى منطقة من المناطق التي سيطر عليها العجم، ويقصد بهم هنا الفرس.

---

(1) انظر: ديوان عدي بن زيد، 84.
(2) انظر: الخطيب التبريزي، شرح اختيارات المفضل، 2: 976.
(3) انظر: جواد علي المفصل، 7: 244.
(4) شعر الزّبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم، 89. الشُّريف: واد بنجد، القرقور: السفينة الضخمة.
(5) انظر: شعر الأخطل للسكري، 1: 144. أوال: جزيرة بالقرب من البحرين، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 219.

ثالثاً: تمثيلات الفرس

1. بنو الأحرار: بين الدور التاريخي وثريا الإيمان:

لقد تناولت في الصفحات السابقة العجم، وهم من غير العرب إجمالاً، وإن كان يقصد بهم أحياناً الفرس، لكنني أركز هنا على الفرس وتمثيلاتهم في الأدب القديم ولاسيما الجاهلي، مع التوقف عند تمثيلات كسرى، الذي حظيَّ باهتمام كبير عند العرب، علاوة على ما جرى بين العرب والفرس من معارك في الجاهلية وبعد الإسلام.

يكثر في الشعر وفي النثر ورود كلمة الأحرار أو بني الأحرار للدلالة على الفُرس، مثل قول الخنساء(1):

كُلُّ ابن أُنثى بِريْبِ الدّهرِ مَرْجُومُ — وكُلُّ بَيْت طويلِ السَّمْكِ مَهْدُومُ

لا سُوقةٌ منهُمُ يَبْقى ولا مَلِكٌ — مِمّنْ تُملّكُهُ الأحْرارُ والرُّومُ

ويتضح في البيت السابق أن كلمة «الأحرار» تعني الفرس، لأنها أتت في مقابل الروم. ووردت أيضاً عند بعض الشعراء(2)، وفي أبيات بُكَيْر بن الأصمّ عن حرب ذي قار متحدثاً عن صنيع العرب(3).

(1) ديوان الخنساء، 123. ريب الدهر: حوادثه، مرجوم: مرمي أو مصاب به، السَّمْك: السقف والقامة من كل شيء. سُوقة: الرّعية، تملّكه: ترتضيه ملكاً عليهم.

(2) انظر: ديوان الأعشى الكبير، 311، وديوان عدي بن زيد، 46.

(3) الأصفهاني، الأغاني، 24: 46، شؤون: مواصل قبائل الرأس وملتقاها، الهام: مفردها الهامة، الرأس. ويرد في بعض المصادر "مقيل الهام" انظر الطبري، تاريخ الطبري، 2 :.211

ضَربُوا بني الأحرارِ يومَ لَقُوهُمُ   بالمَشْرفّي على شُؤونِ الهَامِ

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لماذا سمّوا ببني الأحرار؟ إن المعنى اللّغوي قد يفيد في تحديد دلالة هذه التسمية، فالمفرد منها حُرّ، وهو نقيض العبد، والحُرّ من الناس: تعني أفاضلهم وأخيارهم(1). وهذا المعنى نجده في الكتابات المتأخرة التي تميز بين الأحرار والموالي من الفرس، ولاسيما في التراجم والسيّر. وأما بالنسبة إلى العصر الجاهلي فإنّ «الأحرار من الفرس الذين كانوا باليمن وبفارس فإنهم لم يملكوا قط قبل الإسلام فسمّوا أحراراً لشرفهم»(2). فهل أطلق العرب على الفرس الأحرار، لأن بلادهم لم تحتل، أو بالأحرى لا يتذكر العرب هذا الاحتلال، لأنه احتلال قديم، يعود إلى أيام احتلال الإسكندر المقدوني وجيشه أرض فارس؟(3).

وتشير كلمة الحُرّ أيضاً إلى الخالص من كل شيء، ويذهب ابن الشجري إلى أنهم سمّوا بذلك، لأنهم «خلصوا من سمرة العرب، وشقرة الروم، وسواد الحبشة»(4). ربما يكون هذا الرأي مقبولاً، لأن العرب تُسمي الروم بني الأصفر، لكنها تُسمي الفرس الحمراء، فهل أطلق لفظ الأحرار أيضاً للدلالة على ألوانهم من دون أفعالهم؟ ألم تفعل الفرس شيئاً من أجل العرب، كي تستحق هذه التسمية؟ علاوة على أن الفرس لا ترى لونها خالصاً، لأنهم كما يرون أنفسهم قد أعطوا «الأوساط في الصور والألوان والشُّعور، فلا سواد غالب ولا صفرة ولا شقرة، شعورنا ليست مفرطة في الجعودة كشعر الزنج، ولا هي مفرطة في السُّبوطة كشعر الترك»(5).

ويمكن أن نستنتج بسبب تسمية بني الأحرار من قصيدة أمية بن أبي الصلت، التي مدح فيها سيف بن ذي يزن، بعد إخراجه الحبشة من اليمن بمساعدة الفرس، مما

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (حرر)
(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 134.
(3) انظر: إدوارد جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، 3: 25.
(4) ابن الشجري، الأمالي، 1: 174.
(5) كتاب تنسر، 67.

يجعلني أقول إنها من القصائد المهمة ومطلعها(1):

لِيطْلُبِ الثّأرَ أمثالُ ابن ذي يزنٍ   رَيّمَ في البحرِ للأعداءِ أَحْوَالا

وتنسب المصادر هذه القصيدة إلى أمية بن الصّلت، وتروي لأبيه أبي الصّلت بن أبي ربيعة الثقفي أيضاً، وينسبها الأصفهاني للاثنين في موضعين مختلفين(2). وجاء في القصيدة عن سيف بن ذي يزن(3):

ثُمّ انْثَنَى نحو كِسْرى بعد عَاشِرةٍ   من السّنينَ يُهينُ النّفْسَ والمالا

حتّى أَتى بِبني الأحرارِ يَحْمِلهُم   إنّك عَمْرِي لَقَدْ أَسْرعتَ قَلقالا

ويروي الشطر الثاني من البيت الأخير روايات أخرى منها: تخالهم فوق متن الأرض أجمالاً، تخالهم فوق سهل الأرض أجبالاً(4)، وهذا يدل على تقدير العرب لضلوع الفرس، بتحرير اليمن من سيطرة الحبشة التي دامت سبعين سنة، لقد وصفهم بالأحرار، لأنهم لم يرتضوا بالظلم الذي حاق بالعرب، فساعدوهم، ورغم أنهم ملّكوا سيف بن ذي يزن، إلاّ أن نفوذهم استمر، ولاسيما بعد مقتل سيف بن ذي يزن.

ورغم أن القصيدة في مدح ابن ذي يزن، إلاّ أنها ركّزت على مدح الفرس، فهذه القصيدة على أهميتها صوّرت سيف بن ذي يزن في بدايتها بالمستعين بالفرس وفي

(1) ديوان أمية بن أبي الصلت، 453. ريّم: أي أقام، وتعني أيضاً زاد في السيّر، وهناك عدة معانٍ لهذه الكلمة في بيت أبي الصلت، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ريم).
(2) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 4: 96 و17: 223.
(3) ديوان أمية بن أبي الصلت، 454–455. قلقالا: حركة.
(4) ديوان أمية بن أبي الصلت، وردت اختلافات الرواية في هامش صفحة 455.

نهايتها وهو على كرسيه منتشياً بالنصر، بينما كان الدور الحقيقي للفرس كما تصوره القصيدة، وعلى الرغم من أنه شارك في المعركة إلاّ أن دوره هنا يبدو باهتاً، في حين أن النصر ينسب إلى الفرس(1)!!

ومما مُدِح به الفرس في القصيدة ذاتها الصبر وعدم الضجر رغم حرارة مغافرهم(2)، والثبات على ظهور الخيل. واهتم الشاعر بالمقارنة بين الفرس والحبشة(3) في قوله لسيف بن ذي يزن:

بِيْضاً مَرازِبةً غُلْباً أَساوِرةً ... أُسْداً تُرَبِّبُ في الغَيْضاتِ أَشْبالا

أَرْسلت أُسْداً على سُودِ الكِلاب فَقَدْ ... أضْحى شَرِيدهُمُ في الأرضِ فُلاّلا

وظف الشاعر هنا الألوان، فالبيض هم الفرس، في حين أن السّود هم الأحباش، ليستحضر إلى الأذهان الدلالات المحببة للون الأبيض الذي ارتبط بالنقاء والفرح والخير، بينما ارتبط اللون الأسود بشوؤم الشّر وبأنه رمز للشيطان(4)، والتعارض بين هذين اللّونين يرمز «للتعارض بين موت أو قذارة من جهة وحياة وطهارة من جهة أخرى»(5)، علاوة على أن وصف البيض للفرس جاء في موضع بوصفهم بشراً، في حين أن وصف الأحباش بالسواد جاء في موضع تشبيههم بالكلاب. وشتان بين شجاعة الأسود التي أكدتها الأبيات وضآلة الكلاب أمامهم. واستمر استخدام هذه التسمية بالدلالة ذاتها إلى العصر الأموي، وخاصة عند الفرزدق(6). وإن كان بعض الشعوبيين

(1) انظر السهيلي، الروض الأنف، 1:83.
(2) المغافر: زرَد من الدرع يلبس تحت القلنسوة، الفيروز آبادي، القاموس المحيط (غفر)، انظر: ديوان أمية بن أبي الصلت، 456, 457.
(3) المصدر نفسه، 456–458. الغلب: مفردها أغلب أي غليظ الرقبة، تربب: تُربي، الغيضات: مفردها غيضة، وهي الأجمة ومجتمع الشجر. فلال: جمع فلّ: أي منهزمون.
(4) انظر: فيليب سيرنج، الرموز: في الفن والأديان والحياة، 428–429.
(5) فيليب سيرنج، الرموز في الفن – الأديان – الحياة، 429.
(6) انظر: ديوان الفرزدق، 1: 307.

قد فسّر بني الأحرار[1] بأنهم من نسل إسحاق بن إبراهيم، وأمّه سارة، وأن إسماعيل أمّه هاجر، وهي أمة، فسمّوا العرب بني اللّخْناء، في مقابل العجم، وهم بنو الأحرار. ومما سبق يتضح تقدير العرب لدور الفرس في تحرير اليمن من الحبشة.

وهؤلاء الفرس الذين قدموا مع سيف بن ذي يزن كانوا «يُسمّون بني الأحرار بصنعاء، ويُسمون باليمَن الأبناء، وبالكوفة الأحامرة»[2] وتسميتهم بالأحرار والأبناء اكتسبت دلالة متأخرة، عندما خرجت بعض الطوائف عن ديانة الإسلام فقيل إن «الفرس كانوا من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمّون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم" [3]. وفي هذا النص ترد كلمة الأحرار والأبناء، وهي من التسميات المتأخرة، ولاسيما كلمة الأبناء، استناداً إلى النص السابق، لأن تفسير تسمية الأحرار بوصفها نقيضاً للعبيد، التي تشمل كل الأمم عدا فارس، لم يرد عند المتقدمين ولا في معظم ما وصل من الكتب، الفارسية القديمة أو نصوصها المبثوثة في الكتب. وربما جاء هذا التفسير في ضوء انتقاد العلماء لبعض المسلمين من أصول فارسية، لدورهم في بعض الطوائف التي خرجت على أصول الدّين الإسلامي.

وجود بعض الفرس في الطوائف الخارجة عن الإسلام لا يقلل من دورهم وفضلهم في الحضارة الإسلامية؛ ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم مدحهم، فقال حين وضع يده على سلمان الفارسي –رضي الله عنه– «لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء» وفي رواية أخرى «لو كان الدين عند الثريا لذهب به رجل من فارس –أو قال– من أبناء فارس، حتى يتناوله»[4]. وهذا يدل على تقديره لهم، ولإيمانهم ولما سيبذله هؤلاء في سبيل الدّين.

ورغم مرور الزّمن فإن مكانة الفرس ظلّت مقدرة، فهذا صاعد الأندلسي يصفهم

---

(1) انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 3: 409, 410.

(2) الأصفهاني، الأغاني، 17: 224.

(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2: 273.

(4) النووي، شرح صحيح مسلم، فضل فارس، 15: 317.

بأنهم أهل «العزّ الشامخ، والشّرف الباذخ، وأوسط الأمم داراً، وأشرافها إقليماً، وأسوسها ملوكاً»(1) وهذا يذكر بوصف قريش الذين هم «أوسط العرب بيتاً، وأطولها عماداً وأثبتها أوتاداً»(2). وربما كان التناقض واضحاً هنا، رغم الاختلاف الظاهري في الألفاظ التي تعكس الحالة الحضارية بين دولة متحضرة ومدينة مكة المكرمة التي حظيت ببعض أسباب المدنية. وعُدّت الفرس وقريش من خيرة الأمم مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم «للّه من عباده خِيرَتان، فخِيرته من العرب قُريش، ومن العجم فارس»(3)، ولهذا لقب زين العابدين علي بن الحسين بابن الخَيرتين. وجاء أيضاً «خير الناس العرب، وخير العرب قريش،... وخير العجم فارس...»(4). ومما يلفت الانتباه هو بحث العلماء المسلمين والجغرافيين عن أوجه تشابه بين العرب والفرس، في الجاهلية ولاسيما قريش، عند الأمم المفتوحة من مثل وجود البدو بنواحي فارس الذين «ينتجعون المراعي في الشتاء والصيف على مذاهب العرب»(5).

ورد أيضاً «فارس عصبتنا أهل البيت، لأن إسماعيل عم ولد إسحاق، وإسحاق عم ولد إسماعيل»(6) وتدخل هذه الأحاديث في باب تكريم الفرس وتقديرهم، لمكانتهم الحضارية، وللتقريب بين العرب والشعوب الأخرى، ولما سيقوم به الفرس في خدمة الحضارة الإسلامية.

ووصف بشار بن برد الفرس بقريش العجم، للدلالة على مكانتهم بين الأمم، فقال مفتخراً بأصله(7):

ألا أيّها السائلي جاهداً ليعْرفني أنا أنفُ الكَرمْ

(1) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، 59.
(2) محمد بن حبيب، المنمق، 26.
(3) المبرد، الكامل، 2: 646.
(4) المتقي الهندي، كنز العمال، 87:12.
(5) ياقوت الحموي، معجم البلدان، م3: 408.
(6) المتقي الهندي، مصدر سابق، 12: 303.
(7) ديوان بشار بن برد، 4: 156–157.

نَمَتْ في الكِرام بني عامرٍ   فروعي وأصلي قريشُ العجمْ

واهتم المسلمون بتصنيف الأمم من حيث علومها وفضائلها، وقارنوا بينها، ومما وصف به الفرس بأنهم أهل سياسة وأدب، وربما كان للترجمة دور في تعزيز هذه الفكرة، فمعظم ما ترجم للفرس يتعلق بالسياسة وسير الملوك ومن الأدب الفارسي[1] في حين أنه ما يتعلق بالطبّ –مثلاً– كان قليلاً جداً. وخير مثال على كثرة كتب السياسة ما يورده المسعودي عما شاهده من كتب فريدة عن ملوك الفُرس وصورهم وعلومهم، مما لم يجده في الكتب المعروفة، وعدد أسماء بعضها[2]، ومن ثم اقترن تميز الفرس عند معظم الكتاب والأدباء المسلمين بالسياسة والآداب[3].

(1) انظر: ابن النديم، الفهرست: 474–476.
(2) المسعودي، التنبيه والإشراف، 108.
(3) انظر مثلاً: أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 74.

2. ملوك الفرس:

تعددت لقاءات أشراف العرب بالفرس، داخل شبه الجزيرة العربية من خلال الأسواق ووجود بعض الحرفيين، ومن خلال وفادات أشراف العرب على الحيرة التي كانت حلقة اتصال بينهم وبين الفرس، علاوة على وفاداتهم على كسرى. ومعظم التمثيلات تناولت كسرى والمرازبة وأشراف الفرس في أحوالهم من الترف وسعة الملك، في حين جاءت أغلب تمثيلات عامة الفرس عند ذكر الصناعات وفي الحروب.

وهنا يجدر الانتباه إلى أن لفظة كسرى ترد غالباً في الشعر والنثر بوصفها اسماً عاماً لملك الفرس من دون تحديده، ويمكن أن يحدد اسم الملك إن أشار الشاعر إلى واقعة تاريخية أو يوم من أيام العرب. وكسرى «اسم ملك الفرس، مُعرّب، هو بالفارسية خُسْرُو أي واسع الملك فعَرّبته العرب.. والجمع أكاسرة وكَساسِرة.. والنّسب إليه كِسْريّ.. وكِسْرَوِيّ»(1).

لقد قسّم بعض المؤرخين من مثل المسعودي(2) ملوك الفرس ثلاثة أقسام، الفرس الأولى، ثم ملوك الطوائف، ثم الفرس الثانية وهم ملوك الساسانية. وأول ملوك بني ساسان أردشير بن بابك شاه ابن ساسان حكم من سنة 226 إلى 241م. ووصلت معظم أخبار هؤلاء الملوك وأحوال ممالكهم، بيد أن الفرس الثانية من ملوك بني ساسان كانت أخبارهم أكثر دقة ووضوحاً ممن سلفهم، لقرب عهدهم من الإسلام، مما مكّن العلماء والمؤرخون من تسجيل أخبارهم وعلومهم، ولاسيما ما كان مكتوباً باللّغة الفارسية القديمة، وهي الفهلوية، وإن كان قليلاً.

وهنا أتوقف عند بعض صفات الفرس الجسدية، خاصة ملوك بني ساسان، الذين يتصفون بعلامات منها «حسن الوجوه، وَعَبالة الخلق وأمور كانوا بها مخصوصين في

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة كسر.

(2) انظر: المسعودي، مصدر سابق، 90 وما بعدها

أجسامهم»[1]. لذلك استنكر أردشير وجود غلام يشبه نسله في بيت ابنه سابور[2]، الذي أخبره بزواجه السّرّي من ابنة مِهْرك الذي قضى أردشير على نسله، وأفلتت ابنته. وتتأكد هذه الصفة فيما قيل عن كسرى ابن أبرويز بن هرمز بن كسرى أنو شروان بأن «الناس لم يروا أحداً قطّ في زمانه أمدّ قامةً ولا أتمّ خِلقةً، ولا أوفر جسامةً ولا أبرع جمالاً منه، وكان لا يحمله إلاّ فَرسه شبذير، وكان في الأفراس كهو في الناس، يُضرب به المثل في عِظْم الخَلْق وكَرَم الخُلُق»[3].

(1) تاريخ الطبري، 2: 52. عَبَالة: الضخامة
(2) انظر: المصدر نفسه، 51 وما بعدها.
(3) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 358.

1.2 الملك العادل: هل كان عدله خرافة أم أنه عدل خرافي؟

لقد أسهم ملوك بنو ساسان في توحيد الأقاليم الفارسية لتكوين أمة واحدة، فازدهر العمران، وازدهرت الفتوحات، ويعود الفضل في ذلك إلى الملك أردشير بن بابك، مؤسس الدولة الساسانية، الذي وضع قوانين كثيرة لتنظيم أمور الدّولة، ثم حرص كسرى أنو شروان بن قباذ بن فيروز الذي امتد حكمه من 531 إلى 579م على إحياء بعض هذه القوانين التي أبطلت، والعدل هي أهم صفة أكّدتها الأخبار من صفاته.

ومما أسهم في اقتران صفة العدل بكسرى أنوشروان عند العرب قول الرسول صلى الله عليه وسلم «ولدت في زمن الملك العادل»(1)، وربما حدا هذا ببعض علماء المسلمين إلى وصف غيره من الأكاسرة بأنهم «ظلمة فَجَرة، يستعبدون الأحرار، ويجرون الرعايا مجرى العبيد»(2). ويبدو أن العدل صفة أساسية في ملوك الفرس من بني ساسان، حيث جاء في كتاب "تنسر"، وهو واحد من أهم رجال الدين أيّام أردشير بن بابك، بأن سُنة الأولين هي العدل وسنة الآخرين هي الجور(3). علاوة على أن أردشير وصف بالعدل فيما وصل من أقواله وما ظهر من أفعاله(4). ومن ثم اقتدى كسرى أنوشروان بسيرة أردشير، والتزم بما جاء في كتابه(5). وهناك عدد كبير من ملوك الفرس ممن اتصف بالعدل(6)، بيد أن وصف الرسول صلى الله عليه وسلم لكسرى أنو شروان بالعدل زاد من الاهتمام بسيرته، ولاسيما ما تحلى به من صفات، أهمها صفة العدل، وذُكِر أنه أمر بوضع سلسلة العدل التي يعلق فيها جرس(7) تصل إليه

---

(1) السخاوي، المقاصد الحسنة، 454. علّق على الحديث بأنه لا أصل له، ويرى بعض المُحدّثين بأن لفظ «العادل» بمثابة اسم لكسرى لا صفة له.

(2) الثعالبي، مصدر سابق، 179.

(3) انظر: كتاب تنسر، 30. وفسّر المترجم سُنة الأولين بالمبادئ الدينية الأصيلة القديمة.

(4) انظر: عهد أردشير، 94, 97, 102, 106.

(5) انظر: تاريخ الطبري، 2: 102.

(6) مثل سابور بن أردشير، وبهرام بن هرمز، وبهرام بن بهرام، ونرسي بن بهرام، وهرمز بن نرسي وغيرهم. انظر: تاريخ الطبري، 2: 46, 53–54.

(7) انظر: نظام الدين الطوسي سياست نامة، 67 وما بعدها.

حتى أيدي الأطفال، ليقرعها المظلوم، بعد أن اشتكت عجوز أمامه من المصاعب التي واجهتها لتراه، وتخبره بمظلمتها.

وأكثر ما جاء عن عدل كسرى هو ما روي عنه من أخبار مثل قبة العجوز، فحين بُني الإيوان طلب كسرى أنو شروان من عجوز مقيمة في الجوار أن تبيع بيتها، حتى يصبح صحن الإيوان مربعاً غير أنها أبت فتركها ولم يجبرها على البيع. مما أدّى إلى ظهور الإعوجاج، ليكون دليلاً على عدله، وليعترف بهذا الأعداء قبل الأصدقاء، ومنهم الرسول الرومي الذي قال لكسرى بعدما علم السبب: إن «هذا الإعوجاج الآن أحسن من الاستواء»(1).

وإذا كانت الكتب العربية والفارسية تصور كسرى أنو شروان ملكاً عادلاً، وتسهب في ذكر حكايات عن ذلك، فإن الكاتب الفرنجي بروكوب يصوّره «رجلاً مفسداً طائشاً مُحباً للبدع يثير دائماً حوله الاضطراب»(2) ورغم رأيه هذا إلاّ أنه يرى أن كسرى أنو شروان «كان على جانب كبير من الإنصاف والعدل»(3) وتجمع معظم المصادر على الإشادة بما قام به كسرى أنوشروان من إنجازات وإصلاحات في عهده، ولهذا عُدّ «نموذجاً للملك الشرقي الناجح»(4). ويرى بعض المؤلفين أن هناك من هو أحق بلقب الملك العادل، ألا وهو هرمزد الرابع الذي ملك بعد كسرى أنو شروان(5)، لكن المتأمل لسير ملوك الفرس إجمالاً، يجد أن العدل هو سمة رئيسة من سمات حكمهم، وإن جاءت فترات حاد فيها بعض الملوك عن سنة الأولين.

بيد أن المتأمل لما روي عن كسرى أنو شروان من أخبار لا يمكن إلاّ أن يقرّ بعدله، إلاّ أن فيها نوعاً من المبالغة، وربما أسهم الوصف المنسوب للرسول صلى الله عليه وسلم لكسرى بالعدل، في تحفيز المؤرخين على المبالغة في سرد حكايات عن ذلك. وما يلفت الانتباه أن معظم ما جاء عن عدله عند العرب هو حكايات لكن ندر ذكر عدله

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، 1: 264.

(2) أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، 363.

(3) المرجع نفسه، 492.

(4) هـ. سانت موس، ميلاد العصور الوسطى، 208.

(5) أرثر كريستنسن، إيران في هد الساسانيين، 425.

في الشعر فيما بحثت، فهل كان العرب يعدون العدل قيمة مساوية للحياة والحرية؟ علاوة على أنهم اعتادوا النظام القبلي لا نظام الدولة والمماليك، ومن ثم فالعدل متحقق في حياتهم لأنهم متساوون عند رئيس القبيلة، وأما بالنسبة لمن يسلبهم حقهم من الأعداء. أو يعتدي عليهم، فإنهم سرعان ما يردون الظلم عن أنفسهم، وينتقمون لثأرهم، أم أن لقاءات العرب القليلة بكسرى جعلتهم لا يعرفون شيئاً عن الحياة السياسية ولا أحوال عامة الفرس، ولهذا لم يروا إلا جانب الرفاهية والفخامة؟

وإذا كان العرب، و خاصة الشعراء لم يركزوا على صفة العدل عند كسرى أبرويز، فإنهم اهتموا بجانب الرفاهية والغنى، نتيجة لظروفهم الاقتصادية غير المستقرة التي تعتمد في أكثرها على الرعي والبحث عن الماء والكلأ، وما قد يصيبهم من جفاف وقحط، فيدفعهم ذلك إلى استئذان كسرى في دخول الريف مجاورين لبلاده مثلما حدث مع حاجب بن زارة، الذي ضمن بقوسه عدم إفساد بني تميم أو إغارتهم على رعايا الفرس(2).

وبعد الإسلام نظر بعض الصحابة إلى مُلك كسرى على ما فيه من نظام توريث للملك، يخالف ما جاء به الإسلام من الشورى في اختيار الحاكم، فهذا عبدالرحمن بن أبي بكر عندما دُعِي المسلمون لبيعة يزيد بن معاوية، رفض قائلاً: «إنما تريدون أن تجعلوها كسروية أو هرقلية»(3).

---

(1) انظر: أبو عبيدة، شرح نقائض جرير الفرزدق، 2: 631.

(2) ابن الجوزي، المنتظم، 5: 299.

3. كِسْرويّ الفِعال: بين كسرى الفرس وكسرى العرب

وإذا كنت رَكزتُ الاهتمام في الصفحات السابقة على صفة العدل، فإن لكسرى تمثيلات عدّة عند العرب، لكن أهمها هو الحديث عن اتساع ملكه، وما ينعم به من رفاهية ورخاء تعمّ من حوله. وستظل هذه التمثيلات من دون أن يطرأ عليها تغير كبير حتى العصر العباسي. وهذا لا يعني عدم وجود إنجازات أخرى له، أهمها الإصلاح السياسي والدهاء، فضلاً عن اهتمامه بالعلم والعلماء، وهو ما ركزت عليه كتب التاريخ قديماً وحديثاً(1).

ومادام العرب مجاورين لملك كسرى، عارفين ببعض أحوال دولته، من خلال قافلته التي تجوب شبه الجزيرة العربية، ومن خلال الوفود التي كانت تزوره فإنهم رأوا في ملكه نموذجاً للممالك العظيمة، لكن رغم هذا فإنه ملكه العظيم لا يساوي شيئاً عند عنترة بن شداد حين قال(2):

ومُلكُ كِسْرى لا أشتهيه إذا   مَا غابَ وجهُ الحَبيبِ عن نَظري

وما كان عنترة ليخصّ كسرى من دون غيره من ملوك الأرض لولا أنه مثّل للعرب عامة مثالاً يحتذي به، وهناك بعض القصائد لعنترة في مدح كسرى، التي لم يروها البطليوسي ولا الأصمعي، ويصور كسرى فيها فوق العباد كلهم، مع التركيز على إبراز مجده وجوده وشجاعته.(3) ويبدو فيها عنترة مستعداً للحرب ضد أعدائه. وهذا يتعارض مع النبرة القوية المتعالية التي يؤكد فيها خوف كسرى وأهل فارس منه(4)، وعلى الرغم من

---

(1) انظر مثلاً: تاريخ الطبري، 2:100 وما بعدها. وفوزي رشيد وآخرون، تاريخ إيران القديم، 147–148 وحسن بيرنيا، تاريخ إيران القديم، 376.

(2) ديوان عنترة بن شداد، 89. مما لم يروه الأصمعي والبطليوسي.

(3) المصدر نفسه، انظر: 163 و171.

(4) انظر: ديوان عنترة بن شداد، 190.

هذا الخوف فإن كسرى يقدر عنترة(1). وربما جاءت بعض هذه القصائد لعنترة من السيرة الشعبية، لأني لم أجدها في أي مصدر غير الديوان.

واستمر تقدير كسرى رغم مرور الزمن، فقد ظل ممثلاً للمُلك القوي والعزّ الباذخ من دون أن يحدث أيّ تغيير كبير لهذا التمثيل، ومما يدلل على قول علي بن جَبَلة في مدح عبدالله بن ظاهر والي خراسان(2).

مَلكٌ عزْمُهُ الزمـا	نُ وأفعالُـه الـــدّولْ
كِسْرويٌّ بَمجدِهِ	يَضربُ الضاربُ المثلْ

واستحضر الشعراء في العصر العباسي كسرى في مجالس الخمر، بنسبة الخمر إليه، أو بأن يصبح نديما لأبي نواس(3). وإذا كان الشعراء السابقون قد صوروا علاقتهم المتخيلة بكسرى، فإن هناك: من الشعراء من مدح بعض الأشراف من الأصول الفارسية بنسبتهم إلى كسرى وأبناء المرازبة، مثل مدح يحيى بن سعيد الأنباري لجعفر بن خالد البرمكي(4)، وتكرر ذلك عند أبي تمام حيث يصف ممدوحه بأنه من آل كسرى البهاليل المراجيح(5)، وفي شعر البحتري أيضا(6)، ويصور المتنبي ممدوحه الفارسي مساوياً لأبرويز بأن له تاج من المجد مثله(7)،وفي قصيدة أخري جعل المتنبي ممدوحه ابن

(1) انظر: المصدر نفسه، 91.

(2) هو علي بن جَبَلَة بن عبدالله الأبناويّ، يُلقب بالعَكَوَّك، من شعراء الشيعة، شاعر عباسي اتصل بأبي دُلَف العِجْلي ومدحه في قصيدة مشهورة. انظر: الأصفهاني، الأغاني، 19: 233. وأورد الأصفهاني الأبيات، 19: 247.

(3) ديوان أبي نواس، 48, 103, 130.

(4) انظر: المرزباني، معجم الشعراء، 490.

(5) انظر: ديوان أبي تمام، 1: 340, بهاليل: مفردها بهلول، أي السيد الجامع للخير، مراجيح: أي متصفون بالحلم.

(6) انظر: ديوان البحتري، 3: 1362, 4: 2059.

(7) انظر: ديوان المتنبي، 2: 106

العميد أعلى مرتبة من كسرى أبي ساسان(1)

ولا يقتصر اهتمام الشعراء على نسبة الأشراف من الأصول الفارسية إلى ملوك الفرس فحسب، وإنما تعدى ذلك إلى إقصاء من انتسب من النبط إلى ملوك الفرس وإنكار ذلك عليهم، فقد نسب النبط أنفسهم لملوك الفرس بعد أن هزموا النبط، وفي ذلك يقول الشاعر(2):

وأهلُ القُرى كُلُّهم يدّعون بِكسْرى قُباذ فأين النّبطُ؟

ويبلغ الأمر إلى منتهاه عند الشاعر أبي الأسد(3)، حيث يذمّ النبط وغيرهم ممن ادّعى النسب إلى كسرى، ويصفهم ببَيْض الشياطين. ولا يرى غير ممدوحه حمدون بن إسماعيل جديراً بهذا الانتساب، ومن ثم يصفه بِكسْرويّ الجدّ. ولعل هذا التباين في مواقف الشعراء يعود إلى أمرين، اولهما أنهم رأوا أن الأشراف ممن حظوا بمكانة اجتماعية وسياسية أولى بالانتساب إلى كسرى من عامة الناس، وأن هذا شرف خُصّ به الممدوح من دون عامة الناس، والثاني أن معظم الفرس فيما بعد الإسلام انتسبوا لكسرى، ولا يعقل أن يكون كل الفرس والنبط من نسله؟ مما سبق يتضح أن ملوك الفرس من بني ساسان، كانوا مقدرين عند العرب، بسبب عِظم مُلْكهم. وهي تمثيلات إيجابية في معظمها، إلاّ ما قيل عن رفض عبدالرحمن بن أبي بكر، لأن تصبح الخلافة ملكية عند بني أمية.

ولعلّ العرب عرفوا جانباً آخر عن ملوك الفرس ألا وهو التانق في الملبس، من خلال رؤيتهم لملابس ملوك الفرس، ولما يعطيه الملك منهم لوافديه من العرب، مثل الحلّة التي

---

(1) انظر: المصدر نفسه، 2: 202.

(2) المسعودي، التنبيه والإشراف، 51.

(3) نُباتة بن عبدالله الحمّاني، شاعر مطبوع من شعراء الدولة العباسية، وكان صديقاً للمغني عَلويه. انظر: الأصفهاني، الأغاني، 14: 85. وأورد الأصفهاني الأبيات 14: 88–89. بيض الشياطين: أولادهم.

كساها لحاجب بن زرارة[1]. ولشدّة وضوح تمثيلات كسرى ومنها التأنق، قال عمر بن الخطاب عن معاوية بن أبي سفيان إنه «كسرى العرب؛ لأنه كان يجمع بين سخاء العرب وتأنق ملوك العجم في الرِّياش والمطعم»[2]. وإذا كان الثعالبي قد فسّر هذا اللّقب، ونسب فيه السخاء إلى العرب والتأنق إلى الفرس فإن سيرة معاوية بن أبي سفيان لا تحيل إلى هذا التفسير الوحيد.

ويذكر هذا اللقب بحوادث عدة في سيرة معاوية بن أبي سفيان، لقّبه عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – فيها بكسرى العرب، وهذه المواقف تفسر تمثيلات كسرى عند العرب عامة، وعند عمر بن الخطاب خاصة، منها إقبال معاوية في موكب عظيم قادماً من الشام تارة[3]، ولبسه ثوبين فيهما طيب وهو قادم للحج تارة أخرى[4]، وفي حكاية أخرى علاه بالدّرة لما رآه لابساً حلة خضراء[5].

ويبرز تمثيل الدهاء عند كسرى في قول عمر بن الخطاب لأصحابه: «تعجبون من دهاء هرقل وكسرى وتدعون معاوية!»[6]. هذه المواقف تؤكد تمثيلات الفرس منها صفة التأنق، إضافة إلى صفة الدّهاء التي تتأكد من خلال مدح عمر أبناء السَّراري، وتأكيده دهاء الفرس وذكائهم[7]، بسبب مواقف خبر فيها دهاءهم، وأما تمثيل التأنق والفخامة فسيظلّ حاضراً عند العرب إلى العصر العباسي.

ولا يقتصر تمثيل كسرى على المُلك والتأنق فحسب، وإنما الغنى أيضاً، خاصة في الأمثال العربية فقيل «لو كان عِنْدَهُ كنز النَّطِف ما عدا»، و«أهْنيء من كنز النَّطِف[8] لذا صار النَّطف بن خَيْبَريّ من بني سَلِيط بن الحارث اليربوعي مثالاً للغنى. فقد «أغار على مال بعث به باذان إلى كسرى من اليمن، فأعطى منه يوماً حتى غابت الشمس، فضربت

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 2: 20.
(2) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 161.
(3) انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، القسم الثالث: 1417.
(4) انظر: ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 25:19.
(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، ربما فعل ذلك ابن الخطاب حتى لا يغتر معاوية بنفسه، فيتكبر.
(6) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 25: 19.
(7) أخذ الهرمزان أماناً من عمر بن الخطاب من خلال الحيلة انظر: تاريخ الطبري، 4: 88.
(8) الميداني، مجمع الأمثال، 3: 103, 510.

العرب به المثل في كثرة المال»(1). وكذلك الحال مع حَجّام ساباط الذي حجم كسرى أبرويز فأغناه، حتى صار فارغاً عن العمل، فقيل «أفرغ من حَجّامِ سَابَاط»(2)

والتفت العرب إلى بعض عادات ملوك الفرس، ومنها اختيار أماكن المشتى والمصيف، فهذا أبودُلَف العِجْلَي(3) يصف نفسه بأنه كِسْرويّ الفِعال، أيّ أنه يحاكي أفعال كسرى، فقال:

وإني امروٌ كِسرويُ الفِعالِ   أَصِيفُ الجبالَ وأَشتُو العِراقَا

وذكر المسعودي اهتمام ملوك الفرس بإقليم بابل، حيث «كانوا يشتون بالعراق وأكثرهم يصيفون بالجبال.. لما خُصّ به هذا الإقليم من كثرة مرافقه واعتدال أرضه، وغضارة عيشه»(4). وهذا يدل على حبّ بعض الأشراف من العرب والمسلمين على احتذاء بكسرى، لينالوا منزلة كسرى وتقديره عند الناس.

إن عادة نوم الملوك، وهم يستمعون إلى الملاهي لفتت انتباه الشعراء، وقيل أيضاً إن هذه العادة مرتبطة بحالات معينة، لأن «ملوك العجم تلهي المحزون بالسّماع، وتُعلّل المريض، وتشغله عن التفكير»(5). وإن كان معظم الشعراء قد أشاروا إلى الاستماع إلى الغناء وتناول الشراب قبل النوم. ويقول الجاحظ إن ذلك صفة الملوك، موضحاً أثر الشراب والغناء عليهم قبل النوم(6)، ومما جاء في ذلك قول

(1) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 140.

(2) الميداني، مصدر سابق، 2: 465.

(3) هو القاسم بن عيسى بن إدريس، من بني عِجْل بن لُجَيم من قبيلة بكر بن وائل، شاعر عباسي امتاز بجودة شعره وحسن أدبه. انظر: الأصفهاني، الأغاني، 8: 177. الأبيات وردت في ديوان أبي دلف العجلي، 36.

(4) انظر: المسعودي، مروج الذهب 2: 65.

(5) الجاحظ، الحيوان، 1: 286.

(6) انظر: المصدر نفسه، 1: 287.

عبدالمسيح بن عَسَلة[1].

يا كَعْبُ إنك لو قَصَرْتَ على	حُسن النِّدام وقلّةِ الجُرم
وَسَماعِ مُدْجنةٍ تُعلّلُنا	حتى نؤوبَ تناومَ العُجْمِ
لصحوت والنمريّ يَحْسُبها	عَمَّ السِّماكِ وخالةَ النّجم

وإذا كانت الأشعار قد حفظت بعض عادات ملوك الفرس الاجتماعية، فإن كتب التاريخ أشارت إلى عادة التنكر عند بعض ملوكهم، من أجل تقصي أخبار أعدائهم، مثل تنكر سابور بن هرمز ليدخل أرض الروم، ثم ليأكل على مأدبة هرقل، حتى اكتشف أمره، لكنه تمكن من مغافلة حراسه، ودخل مدينة جندي يسابور، كي يهجم مع جنوده على قيصر وجيشه[2]، وممن تنكر أيضا بهرام جور بن يزدجرد، حين دخل الهند، وتغلب هناك على فيل شرس، ومكّن ملك الهند من التخلص من عدوه، فأنكحه الملك ابنته، وبذلك ضُمّت الهند إلى دولة الفرس[3].

وهذه الأخبار بنيت على حكاية، مفادها دخول الملك متنكراً، لمعرفة الأخبار، ثم يكشف أمره فيحتال، ليتمكن من قلب الموقف من هزيمة إلى انتصار، وليغلب عدوه ويضمّ أراضي جديدة إلى مملكته. إن تمثيل التنكر يعني دلالات أهمها رغبة الملك في تقصي الأخبار بنفسه وحبّه للمغامرة، ويشير كذلك إلى دهاء الملك وقوة حيلته، وشجاعته الفائقة في مواجهة المخاطر، ومن ثم فهو يتحلى بصفات الفارس الحقّ.

وإذا كان العرب قد أسبغوا على كسرى تمثيلات إيجابية عدة، منها العدل والأناقة

(1) لويس شيخو، شعراء النصرانية، 254. الجرم: الذنب، مُدجنة: أي تغني وقت تكاثف الغيم، تحسبها: أي تظنّ، القينة من عظم قدرها عما للسماك وخالة للنجم.
(2) انظر: المسعودي، مروج الذهب، 1: 257–258.
(3) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 2: 78–79.

والشجاعة، فإنهم اهتموا بوصف رؤساء العجم من المرازبة بالأناقة مثل قول أَوْس بن حَجَر(1).

وما خليجُ من المَرّوتِ ذو حَدَبٍ	يرمي الضريرَ بخُشبِ الطَّلْح والضَّالِ
يَوماً بأجودَ مِنهُ حين تَسألُهُ	ولا مُغِبٌّ بِتَرْجٍ بين أشبالِ
ليثٌ عليه من البَرْديّ هِبْرِيةٌ	كالمزربانيّ عَيّالٌ بآصالِ
يَوْماً بِأَجرأ مِنهُ حَدَّ بادِرةً	على كَمِّي بمَهْوِ الحدِّ قَصّالِ

والشاعر هنا يصف ممدوحه بأنه أجرأ من الأسد، الذي تساقطت عليه أوراق البردي، وهذا الأسد يشبه المزرباني المتبختر في وقت الآصال. وإن كان هذا التشبيه يدل على حرص المزاربة على تأنق ملبسهم إلاّ أنه يوحي بالثقة الشديدة بالنفس إلى حدّ العجب والغرور. ولاسيما وأن الشاعر استخدم كلمة عيّال أي فعّال من صيغ المبالغة.

ويبدو أن العرب التفتوا إلى طريقة مشي المرازبة وأشراف الفرس، بما فيها من أناة ووقار، وربما مع شيء من التبختر بسبب ما يحاطون به من أبهة وفخامة، ويتأكد ذلك في قول المُرقش الأكبر عمرو بن سعد عن أطلال محبوبته أسماء(2):

أمستْ خَلاءً بعد سُكّانِها	مُقْفرةً ما إن بها من إرَمْ
إلاّ مِن العِينِ تَرعّى بِها	كالفَارسيّينَ مَشَوا في الكُمَمْ

(1) ديوان أوس بن حجر، 105. المروت: اسم نهر، وقيل واد بالعالية. الضرير: جانب الوادي، المغبّ: الأسد، تَرْج: واد إلى جنب تبالة على طريق اليمن، اشتهر بكثرة أسوده، هبرية: ما تساقط من نبات البردى. المزرباني: الرئيس من العجم، عيّال: متبختر،ويروي (عيار) البادرة: شبَاة السيف، أيّ حدّة، المهو: السيف الرقيق.

(2) ديون المرقشين، 73. إرم : من أحد (حسب تفسير محققة الديوان). الكُمم: مفردها الكُمّة، وهي القلنسوة المُدوّرة.

وشبّه الشاعر هنا العين، وهي البقر الوحشي التي ترعّى مطمئنة، وتتحرك بهدوء، بمشية الفارسيين، وهم يرتدون القلانس، فهل الفارسيون هنا من يلبسون الدّرع الفارسي أيّاً كانوا، أم أنهم المنسوبون إلى فارس؟ ولعلّ الاحتمال الثاني أكثر صحة، لأن العرب عرفوا بالعمائم، بينما عُرِفَ الفُرس بالقلانس. لقد اختار الشاعر هذا التشبيه بالفارسيين المتبخترين، ليلائم وصف البقر الوحشي المعروف بالتبختر في مشيه(1). ورغم أن التشبيه قد يوحي بتمثيل سلبي، إلاّ أنه يدل أيضاً على إعجاب العرب بالفرس لأناقتهم، واهتمامهم بملابسهم.

(1) انظر: الجاحظ، الحيوان، 5: 218.

4. رأي كسرى في العرب: بين عقل الخبز وعقل اللّبن والتمر:

تورد المصادر العربية نصوصاً، تظهر فيها آراء كسرى في العرب، وليس الأمر هنا متعلقاً بصحة النصوص من عدمها، وإنما في تمثيل العرب لذاتهم كما يراها كسرى، وتمثيل الحضارة الفارسية للعرب. لقد أبدى كسرى رأيه في العرب في مواضع مختلفة، ولاسيما في لقاءاته بالعرب. وهي في معظمها تمثيلات سلبية، وخير مثال على ذلك هو طلب حاجب بن زُرارة الإذن من كسرى ليدخل بنو تميم حدّ بلاده، بسبب القحط. فقال كسرى إن «معشر العرب غُدر حرصاء على الفساد، فإن أذنت لهم أفسدوا البلاد، وأغاروا على الرعية وآذوهم»[1]. لقد تبنى كسرى هذا الرأي بسبب تهديد القبائل العربية لاستقرار دولته، ومن خلال تعامله مع بعض القبائل العربية، التي تدخل عنوة أطراف أراضيه في مواسم القحط والجدب.

ويبدو أن معاناة كسرى من العرب بسبب هجماتهم المستمرة، أدّت إلى ترسيخ فكرة الغدر وقلّة الوفاء عند العرب، لذا قال لقيس بن مسعود الشيباني[2] الذي مدح العرب، فرد عليه كسرى «غير أنكم إذا عاهدتم غير وافين. وهو يُعرِّض به في تركه الوفاء بضمانه السّواد. قال قيس: أيّها الملك، ما كنتُ في ذلك إلاّ كوافٍ غُدِر به، أو كخافر أُخفر بذمّته. قال كسرى: ما يكون لضعيف ضمان، ولا لذليل خِفارة»[3].

وإن كان كسرى هنا يذكر حوادث وقعت فعلاً، إلاّ أنه يعمم في الحكم على العرب، ويصورهم أمة واحدة، على الرغم من أنهم قبائل متفرقة، وكل قبيلة لها التزاماتها

---

(1) أبو عبيدة، شرح نقائض جرير والفرزدق، 2: 631.

(2) هو قيس بن مسعود بن خالد من بكر بن وائل، شريف فاضل، كان عاملاً لكسرى بن أبرويز على الطّف والأبّلة، عندما لم يستطع حماية السواد، حبسه كسرى، فأنذر قومه بعدم الاقتراب من الطّف. انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 400, والمزرباني، معجم الشعراء، 200.

(3) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 17. السّواد: رستاق العراق وضياعها، وسُمّي بالسواد لشدة خضرته بسبب الزرع والنخيل التي تتراءى كلون السواد، خافر: مجير.

الخاصّة بها، وهم يلتزمون بأمر الجماعة، ووصل كسرى إلى حدّ المبالغة في وصف العرب بالغدر، فعندما سمع اسم الحارث بن ظالم المُرّي قال له كسرى «إن في أسماء آبائك لدليلاً على قلّة وفائك، وأن تكون أولى بالغدر، وأقرب من الوِزْر»(1) ومعظم آراء كسرى سلبية تجاه العرب، فهو لم يرَ «للعرب شيئاً من خصال الخير في أمر دين ولا دُنيا، ولا حزم ولا قوة»(2). وانتقد كل شيء مرتبط بالعرب من مأكل وملبس وعادات(3)، وإن جاءت هذه السلبيات كلّها وسيلة للنعمان بن المنذر، ليحولها إلى إيجابيات ويثني من خلالها على العرب.

وإن كانت معظم هذه التمثيلات سلبية لدى كسرى عن العرب، إلاّ أن هناك تمثيلات إيجابية، فذمّ العرب في مجلس كسرى الذي ضم وفود الروم والهند والصيّن استثنى أهل اليمن، لعدة أسباب منها دور الفرس في استعادة ملك سيف بن ذي يزن، وسيطرتهم على اليمن، التي تملك حضارة، ولأن «لها مع ذلك آثاراً ولَبوساً، وقُرىً وحصوناً، وأموراً تشبه بعض الناس»(4). وهذا يعني أن كسرى ينتصر للحضارة على البداوة، لأن الأولى التي ينتمي إليها، فيها استقرار وتشييد لدعائم الملك وترتبط بالعمران والعلم، في حين أن الثانية تعتمد على التنقل وعدم الاستقرار، الذي أثرّ على حدود الدولة الفارسية، خاصة وأن ذلك يعطل الفرس ويشغلها عن حروبها مع الروم.

ومادام الأمر متعلقاً بالتحضر والبداوة فإنه سيتطلب حضور ثنائيات ضدية، تلعب دوراً واضحاً في إبراز الاختلاف بين الحالين، وربما هنا يحسن ذكر ما جرى بين هَوْذة ابن علي الحَنَفي وكسرى أبرويز الذي سأله عن أحب أولاده إليه، فقال هَوْذة «الصغير حتى يكبر، والغائب حتي يَقْدم، والمريض حتى يبرأ، قال: ما غذاؤك ببلدك؟ قال: الخبز، فقال كسرى: هذا عقل الخبز، لا عقل اللبن والتمر»(5). إن الوصف بعقل الخبز، يدل على الاستقرار والتحضر، فتحضير الخبز يحتاج إلى طحن وعجن وخبز،

(1) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 19.
(2) المصدر نفسه، 2: 5.
(3) انظر: المصدر نفسه 2: 5، 6، 373.
(4) المصدر نفسه، 2: 5. لَبوساً: ما يلبس.
(5) الميداني، مجمع الأمثال، 2: 535.

أيّ أنه يمرّ بعدة عمليات ليتحول من طعام نيئ إلى طعام مطبوخ. بعكس الحال مع اللّبن والتمر، فيمكن تناولهما مباشرة، ومن ثم فوصفه بعقل الخبز يشير إلى حياة التحضر والتمدن، التي تمتاز بالتعقيد أكثر من حياة البداوة البسيطة.

وهنا يجدر ذكر ليفي شتراوس Cluase Levi-Strauss في حديثه عن النيئ والمطبوخ، لوصف المجتمعات غير المتحضرة والمتحضرة، من خلال دراسته للأساطير، ليجد أن هناك ثنائيات متضادة ينتظم من خلالها المعنى عن طريق التشابه والاختلاف، فيتم تشييد المعنى، وعلى الرغم من أن هذه العناصر الضدية مجردة إلاّ أنها تحدد وتحكم النظام الرمزي لبنية التفكير(1). وتحمل هذه الثنائيات الضدية في أحيان كثيرة تقييماً بتفضيل المستعمِر على المستعمَر(2) أو الأبيض على الأسود، أو الرجل على المرأة، خاصة في الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية.

وإذا كان كسرى أبرويز يستحضر ثنائية الخبز–التمر واللبن، فإن عدي بن زيد ينقل وجهة نظر كسرى في العرب، حين أوصى النعمان بن المنذر قائلاً: «البس ثياب السّفر، وادخل متقلداً بسيفك، وإذا جلست للأكل فعظّم اللُّقم، وأسرع المضغ والبلع، وزدّ في الأكل وتجوّع قبل ذلك، فإن كسرى يعجبه كثرة الأكل من العرب خاصّة، ويرى أنه لا خير في العربي إذا لم يكن أكولاً شَرِهاً، ولاسيما إذا رأى غير طعامه، وما لا عهد له بمثله»(3). في حين أوصى عدي بن زيد إخوة النعمان بلبس أفخر الثياب، وبقلة الأكل على مائدة كسرى، وبالبطء في تناول الطعام.

لعلّ النص السابق يتضح من خلال الثنائيات الضدية، فالنعمان بن المنذر يمثل البداوة بما فيها من خشونة، وسرعة، وربما كثرة الأكل بسبب الطعام الذي لا يتاح للبدوي تناوله دائماً. بينما كان إخوة النعمان يمثلون الحضارة بما فيها من ملابس فاخرة ناعمة، وقلّة الأكل، ومراعاة وجود الملك، وما يتطلبه ذلك من مراعاة للآداب. تمثل عدي بن زيد رأي كسرى عن العرب، لأن ذلك هو ما يناسب بيئة الصحراء بما فيها من قسوة

---

(1) انظر: Roger Webster, Studying Literary theory an introduction p.12

(2) انظر: Bill Ashcroft and others, post-colonial studies, p.23

(3) الأصفهاني، الأغاني، 2: 70.

وخشونة، علاوة على أن كسرى يبحث عمن هو أجدر لتولي الحيرة، ومن ذلك أن يكون قوياً شجاعاً، ويتمثل هذا في تقلده للسيف ولبسه لملابس السّفر، إضافة إلى كثرة أكله وسرعته، بسبب ما يبذله من جهد ومن حركة دؤوب. وما سبق يتضح أن معظم هذه التمثيلات، لا تتوجه إلى العرب بوصفهم جنساً، وإنما إلى وصف حالتهم من البداوة بما فيها من تنقل وحركة، وما يدفعهم إليه القحط والجدب من الإغارة على أطراف الدولة الفارسية، بحثاً عن الماء والكلأ.

وأما بالنسبة إلى يَزْدَجرد فقد رأى أن العرب تجرأوا عليه، عندما قدموا لمحاربة الفرس في معركة القادسية، فقال لمن حضر مجلسه من المسلمين «إني لا أعلم في الأرض أمة كانت أشقى، ولا أقل عدداً، ولا أسوأ ذات بينٍ منكم، قد كنا نوكل بكم قُرى الضواحي فيكفونناكُم. لا تغزون فارس ولا تطمعون أن تقوموا لهم، فإن كان عددٌ لحق فلا يغرنكم منا، وإن كان الجَهد قد دعاكم فرضنا لكم قوتاً إلى خصبكم، وأكرمنا وجوهكم وكسوناكم، وملّكنا عليكم ملكاً يرفق بكم»(1).

في النص السابق تتضح علاقة الفرس بالعرب، من وجهة نظر الفرس، فهي تقوم على المنح والعطاء، في مقابل اتقاء هجمات العرب، ويحكم تمثيل الفرس للعرب قضية الحضارة والبداوة التي أشرت لها سابقاً. وإن كانت معظم التمثيلات تنمط العرب في صفة المهاجمين لحدود الفرس، والساعين إلى طلب العون، في حين أن هذا التمثيل لا يصدق إلاّ على العرب المجاورين لحدود الفرس.

(1) تاريخ الطبري، 3: 499.

5. مظاهر من الحضارة الفارسية: من عجائب الدنيا.. إيوان كسرى

لقد اهتم المسلمون بوصف إيوان كسرى، ومثّل بالنسبة إليهم واحدة من عجائب الدّنيا، من حيث عظم البناء وفخامته. وتختلف الروايات التاريخية في زمن البناء فمنهم من ينسب الإيوان إلى سابوربن أردشير، ومنهم إلى كسرى أنوشروان، وآخرون ينسبونه إلى كسرى أبرويز(1). لكن ما يلفت الانتباه أن الإيوان يبدو غائباً عن الشعر الجاهلي، فحتى في شعر عدي بن زيد(2)، الذي يذكر فيه الملوك والأمم، فإنه يذكر الخورنق، الذي بني في الحيرة، لكنه لا يذكر الإيوان مما قد يعني أنه لم يُبنَ في عهد كسرى بن هرمز، وما دام الأمر كذلك فربما كان هذا يُرجح مقولة بنائه أو الانتهاء من البناء في عهد كسرى أبرويز.

وأياً كان باني الإيوان فإن تمثيلات العرب له، جعلته من «عجائب أبنية الدنيا، ومن أحسن آثار الملوك»(3)، وهذا يستحضر في ظلّ فهم نفسية الفُرس، وحبّهم للعمارة والبناء، ومن ثم كان الإيوان نموذجاً على ذلك، بما توافر في بنائه من اتساع وفخامة وطول، ومن استخدام أفضل الآجرّ والجصّ في بنائه. ويأتي الحديث عن الإيوان عند استحضار حبّ الأكاسرة للبناء والتعمير، حيث «يرونها قوام الدّين والمُلك... ويروى أن بعض الأنبياء عليهم السلام، قال: ربّ لِمَ أتيت الأكاسرة ما أتيتهم؟ فأوحى إليه: لأنهم عمروا بلادي حتى عاش فيها عبادي»(4). ويبدو أن بيوت الفرس امتازت بالعلو(5)، ولاسيما الإيوان، فمعظم التمثيلات تركز على فخامة الإيوان وعظمة بنائه، وإن اختلفت مواقف الخلفاء والشعراء منه.

---

(1) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف المنسوب، 180 وياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 234.

(2) ديوان عدي بن زيد، 87 وما بعدها.

(3) الثعالبي، مصدر سابق، 180. يصف أرثر كريستنسن الإيوان بتفصيل في كتابه: إيران في عهد الساسانيين، 380–381.

(4) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 179.

(5) انظر: ديوان خفاف بن ندبة، 34.

ومن أوائل من دخل إيوان كسرى بعد الفتح، سعد بن أبي وقاص، حيث صلّى فيه صلاة الفتح، وترك تماثيل الجصّ على حالها(1)، ثم صار سرير كسرى مهيئاً لغنيمات وشويهات أعرابي من غامد(2)، وإذا كان سلمان الفارسيّ وحُذَيفة بن اليَمَان(3) يعجبان لتغيير الزمان ويتعظان بذلك، عندما شاهدا شويهات الغامدي، فإن آدم بن عبدالعزيز (4) عزّ عليه أن يتحول الإيوان بعد ذلك إلى مربط للبغال، وظلّ يشرب حتى تخيل نفسه كسرى من أثر الشراب(5):

أقـولُ وراعنـي إيـوانُ كِسْرى	بِرأس مَعانَ أو أدرُوسفانِ
وأبصـرت البِغــالَ مرّبطــاتٍ	بِه مـن بعـدِ أزمنـةٍ حِسـانِ
يعـزُّ علـى أبـي سَاسَـان كِسْرى	بموقفِكِن في هـذا المكـانِ
شربتُ على تذكُّرِ عيشِ كِسْرى	شـَرابـاً لونُهُ كالزَّعْفـَرانِ
ورحـتُ كأننـي كِسْرى إذا مـا	عَلاهُ التاجُ يومَ المِهرجانِ

وتحضر صورة الإيوان بتماثيلها وصورها وألوانها عند بعض الشعراء مثل أبي نواس، وقد يصبح الإيوان بوصفه ممثلاً لحضارة الفرس سبباً من الأسباب لتفضيل الفُرس على حياة البداوة(6).

---

(1) انظر: تاريخ الطبري، 4: 16.
(2) الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 148.
(3) هو حذيفة بن حِسْل بن جابر من بني غطفان، واليمان هو لقب والده صحابي، شهد وشارك في الفتوح، واستعمله عمر بن الخطاب على المدائن، انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1: 468.
(4) هو آدم بن عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم من بني أمية، منَّ عليه أبو العبّاس السّفاح فلم يقتله. كان خليعاً ثم تنسك. انظر: الأصفهاني في الأغاني، 15: 194.
(5) الأصفهاني، الأغاني، 15: 196.
(6) انظر: المصدر نفسه، 12.

ولعلّ من أشهر القصائد في الإيوان سينية البحتري[1]، ويبرز فيها اهتمامه بتصاوير الفرس ورسوماتهم، وذكره لرسم كسرى أنوشروان، وقد درس سعد البازعي القصيدة، من خلال علاقة البحتري بحضارة الفرس، ووازن بين قصيدته وأحد الشعراء الغربيين[2]، لكن ما يلفت الانتباه أن تمثيل الإيوان بوصفه من عجائب الدنيا بسبب فخامته وجماله واتساعه ظل حاضراً في الشعر العربي حتى عهود متأخرة. ليصبح الإيوان مقياساً للحديث عن القصور، ولينسخ قصر الممدوح عظمة الإيوان[3]، وفي قصيدة أخرى يصبح الإيوان غاراً بالنسبة إلى قصر الممدوح[4]، أو أقل شأناً من أن يذكر، خاصة في الشعر الأندلسي[5].

وأما ما قيل عن هدم الإيوان، فلا يمكن أن يفهم ذلك بأنه موقف سلبي من المسلم من آثار وحضارة الآخر، لأن كثيراً من الصحابة صلّوا في الإيوان ولم يجدوا في ذلك غضاضة، علاوة على أن الهدم حدث في زمن متأخر، ألا وهو العصر العباسي وإن كان قد هُدم جانب منه. وأياً كان من هدمه من الخلفاء العباسيين - وإن كان معظم المؤرخين ينسبون ذلك إلى أبي جعفر المنصور - فهذا مؤشر على إعجابه بالإيوان، لأنه رغب في استخدام الجصّ والآجر في بناء قصور الخلفاء العباسيين[6]. وعندما روي للمأمون هذا الخبر، خاصة صعوبة هدم الإيوان وما قد يكلفه من مال قال: «قد حبّب إليّ هذا الخبر ألا أبني إلاّ بناءً جليلاً يصعب هدمه»[7].

---

(1) ديون البحتري، 1152.

(2) انظر: سعد البازعي، مقاربة الآخر: مقارنات أدبية، 11.

(3) انظر: ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، 5: 387. وانظر: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، 3: 413.

(4) انظر: المحبي، نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، 3: 516.

(5) انظر: المقري، نفح الطيب في ذكر غصن الأندلس الرطيب، 1: 491–492.

(6) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 181. وانظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1، 234.

(7) الثعالبي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

6. ألوان من الترف واللهو:

تمثل بعض الشعراء الجاهليين، ولا سيما الأعشى الحياة الفارسية في ألوان من الرفاهية والترف، حيث الشراب والغناء وما قد يصاحبه من رقص، وما يزدهي به المجلس من وجود الرياحين والورد والياسمين، ولن يقتصر تأثر الأعشى بهذه المجالس على الصور والمعاني فحسب، وإنما تعدّى ذلك إلى استخدام كثير من الألفاظ الفارسية في بعض قصائده، خاصة ما يتعلق بأسماء الورود وآلات العزف وآنية الخمر(1). وهو يؤكد تمتعه بما في هذه المجالس من ملذات، ومن طرب وتفاعله مع ما يسمع من صوت القيان، وتناغمه مع الصّنج.

ويبرز مجلس الخمر بما فيه من قيان تحلين بزينة فارسية، عند عمرو بن الإطنابة(2) الذي طلب من القيان أن يغنّين من شعره، لمّا سمع بمقتل صديقه خالد بن جعفر:

عَلّلاني وعَلّلا صاحبيّا	واسقياني من المروَّقِ رِيّا
إن فينا القِيانَ يَعْزفن بالدُّ	فِ لفتياننا وعِيْشاً رَخيا
يتبارين في النّعيمِ ويَصْبُبْ	ـنَ خِلال القرون مِسْكاً ذَكيّا
إنّما هَمُّـنّ أن يتحليـ	ـنَ سُموطاً وسُنْبلاً فارِسيّا

وإذا كانت الحضارة الفارسية تتمثل لدى الشعراء في هذه المجالس بما اشتملت عليه من شراب ولهو ووصف للقيان، فإن الشعراء خاصة بعد العصر الجاهلي قد يقتصرون

---

(1) انظر ديوان الأعشى الكبير، 205، 222، 343، 408.

(2) الأصفهاني، الأغاني، 11: 85. عمرو بن الإطنابة: شاعر جاهلي، وأحد الفرسان، انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 453. وجمع شعره حميد آدم ثويني، مجلة المورد ع2، مج 14، 1985، 99. المروق: المصفى، القرون: ذؤابة المرأة وخصلة الشعر، السموط: قلادة، سُنبلاً: نبات طيب الرائحة.

على نسبة الخمر إلى بلاد فارس عامة(1)، وأحياناً أخرى إلى كسرى(2).

ومن الإشارات البسيطة لاستفادة العرب من حضارة الفرس يرد ذكر الخزّ الفارسي الذي ترتديه النساء، وكذلك الثياب التي تصنع منها الهوادج(3). لكن ما يلفت الانتباه أن الآخر الفارسي حاضر في أمرين أحدهما الرفاهية والترف، والآخر هو ذكر الدروع والسيّوف الفارسية، حيث تمدح بجودتها وإتقان صنعها. وليس أدل على ذلك من تشبيه علقمة الفحل ناقته بالسيّف الفارسي(4):

وقد أقطعُ الخَرْقَ المَخُوفَ به الرَّدى ... بعَنْس كجَفْنِ الفارسي المُسَّـــردِ

كـأنّ ذِراعَيْـهـا علـى الخَـلِّ بَعدَمـا ... وَنِيـنَ ذِراعـا مـاتـحٍ مُتَجـرِّدِ

ولأن الدروع والسيوف الفارسية متقنة الصنع، فلا يلبسها إلا أشراف القوم ورؤساؤهم، لجودتها واتقانها(5).

مما سبق يتضح أن معظم التمثيلات المتعلقة بمظاهر الحضارة الفارسية تنصب في جانبين الأول متعلق بالترف والرفاهية الفارسية، والآخر بالحرب والقتال، فكأن هذه التمثيلات تعكس طبيعة العلاقة بين بعض القبائل العربية مع الفرس قبل الإسلام مثل بني تميم ما بين سلم وحرب، فحين يسود السلام يتاح لبعض القبائل العربية التنعم بخيرات الحضارة الفارسية، خاصة في مواسم القحط، بدخول سواد العراق، والآخر جانب

---

(1) انظر الأصمعيات، 63, السكري، شرح أشعار الهذليين، 2: 970. وإبراهيم محمد غماري، شعر غطفان من الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي، 39, وشعر الأخطل، 2: 547.

(2) انظر: ديوان الأعشى الكبير، 409, ديوان الأخطل، 2: 762.

(3) انظر: أبو دؤاد الإيادي ضمن كتاب دراسات في الأدب العربي لغوستاف غرنباوم، 348, وديوان النعمان ابن بشير الأنصاري، 112.

(4) ديوان علقمة الفحل، 122. الخرق: الأرض الواسعة، عنس: الناقة القوية، الجفن: غمد السيف، المُسرد: المنسوج، الخلّ: ما قل ونحف من اللحم، ماتح: من ينزل إلى البئر ويملأ الدلو، المتجرد: المشمر ثيابه.

(5) انظر: الأصمعيات، 107، 206. وعبد البديع صقر، شاعرات العرب، 366.

الحرب أن ساءت العلاقة بين هذه القبائل والفرس.

والاحتراز بذكر «بعض قبائل العرب» لا يمكن في رفض التعميم فحسب، وإنما لأن طبيعة مساكن القبائل العربية مختلفة، فمن مدن مستقرة مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة واليمامة والطائف، إلى قبائل بعيدة عن حدود الفرس، وقبائل أخرى مستقرة على الحدود الفارسية مثل بني تميم وبكر بن وائل، وهذه القبائل كانت علاقتها بالفرس بين مدّ وجزر.

لقد كانت معظم تمثيلات العرب للفرس ضمن التمثيلات الإيجابية، إلى درجة التنميط الإيجابي للشخصية الفارسيّة، ولاسيما ما يتعلق بملوكهم، وطبيعة حضارتهم. والعرب وإن أعجبوا بالفرس وبحضارتهم، لكن هذا لم يؤدِ بهم إلى التقليل من ذواتهم عند الحديث عن الفرس. وهذا ما يمكن أن يتجلى بوضوح في حالة أخرى ألا وهي الصراع، وبما تمخض عنه من أيام وحروب في الجاهلية والإسلام. لكن السؤال الذي يطرح هنا، هل هذه التمثيلات الإيجابية أغفلت ما انتقده العرب في الفرس فيما يتعلق بثقافتهم ومعتقداتهم؟

وما لفت انتباهي هو أن التمثيلات الإيجابية للفرس شائعة في الشعر الجاهلي وكثير منها بقي متداولاً حتى العصر العباسي، لكن التمثيلات السلبية قليلة، ولم تصل إلى حدّ التكرار والتنميط، إلاّ أنها مهمة فهي تكشف بعض ما انتقده العرب من عادات الفرس، ومن ذلك هجاء أَوْس بن حَجَر لبني سعد بن مالك بن ضُبَيعة(1):

والفَارسيةُ فِيهِمْ غَيْرُ مُنْكرةٍ   فَكُلُّهم لأبيهِ ضَيْزَنٌ سَلِفُ

(1) ديوان أوس بن حجر، 75. ضيزن: من يتزوج زوجة أبيه بعد طلاقها أو بعد موت أبيه. وجاء في شرح أدب الكاتب للجواليقي في شرح هذا البيت بأن «الرجل منهم يأتي أمّه وخالته، فهو ضيزن لأبيه بالأم، وسلف له بالخالة»، ص236. وفسرها الأزهري بأنهم يأتون امرأة الأب وامرأة الابن، انظر الأزهري، تهذيب اللغة، 11: 487.

وهو هنا يهجوهم، ويصفهم بأنهم من اتباع الملة المجوسية، ممن يتزوجون بالأقارب من الأمهات والخالات، وزوجة الأب بعد موته أو الطلاق فيما عُرف عند العرب بزواج المَقْت أو نكاح الضَّيْزن الذي حرّمه الإسلام. ولقد التفت الفلاسفة البيزنطيون أيضاً لهذه الظاهرة الاجتماعية وانتقدوها(1)، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كتب إلى المنذر ابن ساوى بعد إسلامه، هو وقومه، وأوصى فيها بعدم الزواج من المجوس أو تزويجهم(2).

وأما بالنسبة إلى رأي العرب في لغة الفرس وتربيتهم لأبنائهم، فإن العرب كانت «تستبرد لغة الفُرس، وتستثقل أولادهم، يقال لولد الدِّهقَان: عَبْقر، سُمّي بذلك للينه، شُبّه بالعَبْقر، وهو أصول القصب أوّل ما يَنْبُت»(3). والدِّهقان هو رئيس الإقليم لكن العسكري يستدرك قائلاً إن «هذا تصحيف، وذلك أن أصل القصب يقال له عَنْقر»، وكذلك حمزة الأصبهاني يرى أن هذه الرواية غير محكمة(4).

وأيّاً كان موقف العرب من اللغة الفارسية، إلاّ أنهم اقترضوا منها ألفاظاً كثيرة، خاصة فيما يتعلق بالحضارة. وأما بالنسبة إلى لفظة عَبْقر التي أطلقت على ولد الدِّهقان، فإن معظم معانيها إيجابية، لأنها تشير إلى السيّد من الرّجال، والكامل من كل شيء، وسيد القوم، والرجل القوي(5)، علاوة على أن ابن منظور قال إنهم شبّهوا بالعبقر بسبب ما يحظون به من نعمة ورفاهية(6).

---

(1) انظر: أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، 422.

(2) انظر: السهيلي، الروض الأنف، 4: 250. والمنذر بن ساوى العبدي كان على البحرين، آمن بالرسول – صلى الله عليه وسلم – وبعث إليه أبا هريرة مع مبعوثه العلاء بن الحضرمي. انظر: ابن سعد الطبقات الكبرى، 1: 263.

(3) العسكري، جمهرة الأمثال، 1: 245.

(4) الأصبهاني، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، 1: 58.

(5) انظر الزبيدي، تاج العروس، مادة (عبقر)

(6) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عبقر).

7. أرض فارس: إباحة الحمى المحرم

إن علاقة الذات بالآخر تقوم بشكل غير مباشر على مجموعة من المقارنات التي تعقدها الذات، وهي تعاين مدى تشابهها واختلافها مع الآخر، وتكثر هذه المقارنات في الحروب والأيام، حيث تعمد الذات من خلال التمثيلات إلى إبراز هذه الاختلافات، وتأويلها إلى ما يخدم مصلحتها، ويؤكد تفوقها. فهل التمثيلات التي اصطنعها العرب للفرس في الحرب هي ذاتها التي كانت في السّلم؟ وهل تصويرهم لتفوقهم على الفرس في بعض الحروب أدّى إلى تشويه تمثيلات الفرس؟ أم أنه لم يزد على تصوير هزيمتهم مثل أيّ منهزم ورد في الشعر العربي القديم؟

دارت رحى الحرب بين العرب والفرس، ومنها ديْر الجماجم[1] عندما حارب الفرس قبيلة إياد، فانتصرت إياد في البداية ثم هزمت، لأنهم لم يستمعوا إلى نصح لقيط الإيادي، الذي حذرهم من كسرى ومن بطشه، وقوة جيشه وكثرتهم[2]. وعمد في شعره إلى المقارنة بين الفرس وقومه، فالفرس مستعدون لقتال قومه، مسرعون مثل الجراد، في حين أن قومه منشغلون بالزرع وبالأموال، ولا يتوقعون أن يهاجمهم جنود كسرى[3].

علاوة على يوم الصفقة، الذي انتقم فيه كسرى من بني تميم، وقتل كثيراً منهم عند دخولهم إلى المُشقّر. وما يجمع هذين اليومين هو اعتداء بعض قبائل العرب على قافلة كسرى في يوم الصفقة، وعلى عروس فارسية في دير الجماجم.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفرس كثيراً ما استغلوا حاجة العرب إلى الميرة والماء، وذهابهم إلى أطراف السواد، للإيقاع بهم بالقرب من تمركز الفرس في العراق، خوفاً على الجيش الفارسي من الضياع في الصحراء، خاصة في يومي الصفقة وذي قار. وإن

---

(1) انظرك المسعودي، مروج الذهب، 1: 254, وياقوت الحموي، معجم البلدان، م4: 338.

(2) انظر: ديوان لقيط بن يعمر الإيادي، 35.

(3) المصدر نفسه، 36، 41 ، 46–47 ، وغيرها.

كان هذه الحيلة خذلت الفرس في يوم ذي قار، حيث كان عطش الفرس سبباً من أسباب هزيمتهم(1).

وعند تأمل يوم ذي قار والقادسية يتضح أن لهما دوراً بارزاً في ترسيخ بعض التمثيلات التي ستتكرر فيما بعد، وهذا لا يعني عدم وجود معانٍ فريدة سأشير إليها في موضعها إشارة سريعة. ويمثّل يوم ذي قار حدثاً فاصلاً بالنسبة إلى العرب. وأبو النّجم العِجلي الشاعر الأمويّ، رأى أن بكر بن وائل فُضّلت على العرب(2)، بما نالته بهذا الشّرف، ولأنها حمت محارم العرب وذادت عنهم(3). وليس هذا هو السبب الوحيد لفرحتهم بالنصر، فهم وإن ردّوا على ما فعله كسرى بالنعمان بن المنذر، الذي قضى نحبه في السّجن، إلاّ أنهم أباحوا حمى أرض الفرس في العراق.

لقد كانت مملكة بني ساسان محرمة على العرب دخولها، إلاّ بإذن كسرى، الذي سمح لبني تميم دخولها عندما أصابهم القحط(4)، وإن دخلتها بعض القبائل عنوة فستتعرض إلى الأذى من الجيش الفارسي. وربما كان ذلك سبباً في إحساس بعض الشعراء، بقدرتهم على تحدي كسرى، وفي ذلك يقول أبو دؤاد الإيادي عن دَيْر الجماجم(5):

وأَسْهلنا وسَهْلُ الأرضِ يُخْشى ... بجُرد الخيل مُشْنَقة القِيادِ
فَنازعنا بني الأحرارِ حتى ... عَلَفنا الخيلَ من خُضرِ السّوادِ

وقال الفرزدق مادحا بني شيبان، بما صنعوه في ذي قار، ومؤكداً تجرأ العرب على حمى كسرى(6):

(1) انظر: تاريخ الطبري، 2: 208.
(2) ابن الشجري، الحماسة الشجرية، 1: 147.
(3) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 24: 47–48.
(4) انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 21.
(5) المسعودي، التنبيه والإشراف، 191. ووردت في ديوان أبي دؤاد الإيادي، ضمن كتاب غوستاف غربناوم، دراسات في الأدب العربي، 310.
(6) ديوان الفرزدق، 2: 194. يُعتم: أبطأ.

غداةَ قَرَوا كِسْرى وَحَدَّ جُنُودِهِ بَبطْحاءِ ذي قَارٍ قِرىً لم يُعَتَّمِ
أباحُوا حِمىً قد كانَ قِدْماً مُحَرَّماً فأضْحى على شَيْبانَ غيرَ مُحرَّمِ

ويمكن ملاحظة تأكيد الفرزدق إباحة الحمى، الذي هو محرم من دون داع للإشارة إلى ذلك، إلاّ أن الفرزدق أكد هذا التحريم، ليبين مدى أهمية ما قام به بنو شيبان من استباحة أبطلت هذا التحريم، وقال أبو قِطاف الشيباني(1):

تُنيرُ بِنا الظَّلماءُ في طُخْيِةِ الدُّجى ونأكلُ أحمَاءَ الملوكِ وَنَحْتمي
كَفَينا مَعَدّاً يومَ كِسْرى، جنودَهُ بذي لَجَبٍ أمدادُهُ لم تُصَرّمِ

ويتكرر التمثيل ذاته، من حيث إباحة قرى السواد وفارس في معركة القادسية(2).

لقد كان يوم ذي قار ومعركة القادسية، واللذان شارك فيهما كسرى ومرازبته مهمين وحاسمين في علاقة العرب بالفرس، حيث حرص الشّعراء على تأكيد حضور كسرى ومرازبته للمعركتين، لأهميتهما، ولتبيان انتصار العرب والمسلمين على إحدى القوتين العظميين في ذلك الوقت حيث لقبهما العرب بالأسد، لقوتهما(3). ولعلّ ما يلفت الانتباه هنا، أن العرب لم يصفوا الفرس ومنهم كسرى ومرازبته بصفات سلبية، وإنما وصفوهم بالكرام والغَطَارفة والجَحاجِح(4)، إلا أنهم قد ظلموا العرب وبغوا عليهم،

---

(1) ابن الشجري، الحماسة الشجرية، 1: 86.
(2) انظر: ديوان عمرو بن معدي كرب، 174.
(3) انظر: تاريخ الطبري، 3: 487.
(4) انظر: ديوان الأعشى الكبير، 361. الجحاجح: مفردها الجحجح، أي السيد. الغطارفة: مفردها الغطريف: السيد الشريف والسخي، انظر: محمد عبدالله آل مبارك، شعر مذحج 2: 778. واستثنى هنا ما جاء في كتاب شعراء بني تغلب، 2: 308. حيث وصف الفرس هنا بصفة سلبية، والشعر منحول، لأنه يحمل المعاني الإسلامية بصورة واضحة. وانظر: ديوان لقيط الإيادي، 40.

وفي ذلك يقول عنترة بن شداد[1]:

ولقد لقَيتُ الفرُسَ يابنةَ مالـكٍ   وجيوشُها قدْ ضاقَ عنها البيـدُ

وتموجُ مَوْج البحـرِ إلاّ أنهـا   لاقـت أُسُـوداً فوقهُـنَّ حَديـدُ

جَاروا فحكّمنا الصوارمَ بيننـا   فقضَتْ وأطرافُ الرِّماحِ شُهودُ

وتتأكد صفة البغي والظلم في شعر عمرو بن معدي كرب في معركة القادسية[2]، ووصف كسرى بالمُفسد، وهرمز صار مثلاً يضرب به للدلالة على شدة الكفر فقيل أكفر من هرمز[3]، لكن هذا الوصف لم يرد إلاّ عند اثنين، و لم يكتب له الاستمرار، فهو قد ارتبط بفترة الفتوحات.

ومعظم النصوص التي تحدّثت عن المعركتين، تفضي إلى أن الدولة الساسانية كانت قوة عظمى، أدّى زوالها إلى صدمة العرب، ربما يكون يوم ذي قار فاتحة وبشارة بزوال ملك هذه الدولة، لكن هذا لا يمنع وجود أسباب أخرى داخل المجتمع الفارسي، غير أن هذه الدولة لم تكن ضعيفة كما صوّرها بعض المؤرخين، لأن الفرس قاوموا الفتوحات الإسلامية التي استغرقت زمناً[4]. وإن حظي يوم ذي قار بأهمية ضئيلة عند الإيرانيين[5]، فإن صدى هذا اليوم عند العرب كان كبيراً ومبالغاً فيه، لأن الفرس كانوا قوة عظيمة، أدرك العرب عظمتها ومبلغ عزّها عن قرب، من خلال احتكاكهم بهم.

وإحساس بعض المسلمين بعظمة الدولة الساسانية جعلتهم غير مصدقين، لما حدث من

(1) ديوان عنترة بن شداد، 65. مما لم يروه البطليوسي.

(2) انظر: ديوان عمرو بن معدي كرب، 174.

(3) انظر: عبدالرحمن الوصيفي، شعر بني عامر، 2: 264, والميداني، مجمع الأمثال 3: 17.

(4) انظر: تاريخ الطبري، 3: 480.

(5) انظر: آذرتاش آذر نوشس، سبل نفوذ الفارسية، 286.

زوال هذه المملكة، فهذا القعقاع بن عمرو التميمي[1] يقول شعراً، يصوّر فيه كيف آلت ديار كسرى للمسلمين، وأحياناً يتكرر تعبير «جَدْع أنف الفرس»، للدلالة على هزيمتهم، وإلحاق الذل بهم، خاصة عند الحديث عن فتح فارس[2].

وقد عكست الأشعار رؤية العرب للحرب، حيث برزت ثنائية الثبات والفرار، التي أكّدها الشعراء، فالمسلمون ثابتون أقوياء كالأسود[3]، وأكثر من ألحّ على هذا عمرو بن معد يكرب، في حين أن الفرس منهم من قُتِل ومنهم من فرّ هارباً. وبرز تمثيل الشعراء للفارين من خلال تشبيههم بالنّعام مثل قول الشاعر[4]:

أَسَرْنا منهمُ تسعينَ كَهْلاً ... نقودُهُمُ إلى وَضَحِ الطريقِ

وجالوا كالنّعامِ وأسلمُونا ... إلى خيلٍ مُسَوّمــةٍ ونــوقِ

وجاء التشبيه هنا بالنعام، لما عُرف عنه من جبن ومن فرار، ولهذا وصفت به العرب المنهزمين[5]. وشبّه أحد الشعراء أيضاً قتلى الفرس بالأنعام، حيث قال الشاعر[6]:

وصرّعوا الفُرسَ على الآكامِ ... كأنهم نَعَمٌ مــن الأنعـــام

وأما بالنسبة إلى القتل، فيبدو أن بعض القبائل العربية توهمت قدرة الفُرس، على

---

(1) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 173. القعقاع بن عمرو التميمي صحابي، كان له دور بارز في معركة القادسية، حارب مع علي بن أبي طالب في موقعة الجمل، وقال عنه أبو بكر الصديق رضي الله عنه إن صوته في الجيش خير من ألف رجل. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 4: 409.

(2) انظر: ياقوت الحموي، مصدر سابق، 4: 201.

(3) انظر: ديوان عمرو بن معد يكرب، 115, 190, 196, 204. وياقوت الحموي، مصدر سابق، 1: 204.

(4) عفيف عبدالرحمن، ديوان شعر العرب، 105.

(5) انظر: الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 362.

(6) تاريخ الطبري، 4: 17.

مقاومة الموت، ومن الطريف أن يطل هذا الوهم فارس عُرِف بالجُبن، لكن جرأته المفاجئة قادته إلى طعن أحد الفرس وقتله، ثم رجع «إلى أصحابه فقال: ويلكم! القوم أمثالكم يموتون كما نموت»(1). ومن ثم ضُرب به المثل فقيل: أجرأ من فارس خَصَاف. وبقدر ما توحي به هذه الحادثة من الخرافة والوهم التي أحيط بها الفرس(2)، إلاّ أنها قد تعني نوعاً من تشجيع القوم على الحرب، بمعنى أن القضاء على الفرس ممكن، فهم يموتون.

وورد هذا التمثيل أيضاً في معركة القادسية حيث قال عمر بن معد يكرب ليؤكد الفكرة السابقة(3):

أنا أبو ثَور وسيفي ذو النُّـونْ

اضرِبُهم ضربَ غلامٍ مَجنـونْ

يالَ زُبيـدٍ إنـهـم يموتـــون

ولعلّ تهيب العرب من الفرس، دفع إلى ترديد عبارة «إنهم يموتون» لتشجيع العرب، لأن معظمهم كان يهاب محاربة الفرس، بسبب «شدة سلطانهم وشوكتهم وعزهم وقهرهم للأمم»(4)، مما دفع أحد قادة القادسية إلى إلقاء خطبة، تخفف من هول هذا الأمر على نفوس المسلمين.

---

(1) الميداني، مجمع الأمثال، 1: 324.
(2) انظر: أحمد كمال زكي، دراسات في النقد الأدبي، 314.
(3) ديون عمرو بن معد يكرب، 186.
(4) تاريخ الطبري، 4: 444.

الفصل الرابع

الروم والحبشة والهند والأمم الأخرى

أولاً: الروم بنو الأصفر

عُرف الروم بعلاقاتهم مع العرب قبل الإسلام وبعده، وإن لم تكن هذه العلاقات قوية، فلماذا توثقت علاقات العرب بالفرس -مثلاً- أكثر من الروم؟ هناك أسباب كثيرة ومرتبطة بظروف العلاقات بينهم، ولهذا سأتناول الأسباب بتفصيل في الفصل القادم عند الحديث عن علاقات العرب بالآخر. إن علاقة العرب بالروم تكاد تكون ضبابية وغامضة أحياناً، علاوة على أن الحرب بينهما بعد ظهور الإسلام ظلت مستعرة فترات طويلة، وطبيعة هذه العلاقة المتوترة القائمة على الصراع انعكست على تمثيلات العرب للروم.

وإذا كانت لفظة الروم هي الأكثر شيوعاً، بين دارسي الأدب العربي القديم، فإن لفظه البيزنطيين ربما كانت أكثر استعمالاً عند دارسي تاريخ العصور الوسطى من المعاصرين. وعلى الرغم من أن الإمبراطور قسطنطين اختار بيزنطة لتكون عاصمته[1]، ابتداء من القرن الرابع الميلادي، إلا أن أهل بيزنطة يصفون أنفسهم بأنهم من الرومان ولا يسمون أنفسهم بيزنطيين. ولعلّ «اقتران الحضارة الهلينستية بالديانة المسيحية في نطاق الإمبراطورية الرومانية قد أدّى ذلك إلى قيام ما يعرف بالإمبراطورية البيزنطية»[2].

وأطلق العرب على الروم عدة تسميات، منها ذات القرون وبنو الأصفر، وإن كانت تسمية بني الأصفر أكثر شيوعا من ذات القرون، خاصة مع استمرار استخدامها. وأما سبب تسميتهم بالروم فلأنه اسم أبيهم، الروم بن عيص بن إسحاق بن إبراهيم، وأحياناً تذكر المصادر بأنه اسمه الروم بن عيصو[3]. وهناك من يرى أن الروم سمّوا نسبة إلى «مدينة رومية، واسمها رومانس بالرومية، فعُرّب هذا الاسم فسمّي من كان بها رومي»[4].

---

(1) انظر: عمر كمال توفيق، تاريخ الدولة البيزنطية، 11 وما بعدها.
(2) المرجع نفسه، 12.
(3) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 443، ابن منظور، لسان العرب، مادة صفر.
(4) ياقوت الحموي، مصدر سابق، 2: 445.

وأما سبب تسميتهم ببني الأصفر فقد ذكرت المصادر عدداً من الأسباب، جرياً على عادة تعليل أسماء الأقوام والمدن في المصادر العربية. ومنها أن الروم الآخرة هم «بنو الأصفر بن النفر بن العيص بن إسحاق»[1]، والتسمية ببني الأصفر إذاً تدخل ضمن سلسلة النسب الرومي، وهناك سبب آخر يعود إلى لون البشرة الصفراء في أبيهم[2]، وهذه الصفرة جاءته بسبب مرض أصيب به.

وقيل إن أرملة الملك الرومي قد تنافس كثيرون على الزواج منها[3]، ومن ثم اتفقوا على أن يتزوجها أول من يقبل على مجلسهم، فدخل عليهم عبدحبشي فرّ عن سيده، فتزوجها، ثم أنجبت غلاماً، لونه أصفر، فسُمّي بالأصفر، وهذا يعني أن لون الروم الأصفر، جاء من امتزاج اللّون الأبيض والأسود، وليس الأمر هنا ما إذا كان امتزاج هذين اللونين يؤدي إلى الصفرة، وإنما مصاهرة البيض للسود، وأن نسل الروم فيه عرق من الحبشة، لأن الناس على مدى العصور المتعاقبة، اتخذوا موقفاً سلبياً من السود، علاوة على أن التغييرات التي تحدث للأبناء من زواج مختلط من عرقيات مختلفة لا ترتبط باللون وحده، وإنما تشمل شكل الأنف والعينين والشعر أيضاً.

والعرب تفسر أسماء الأشخاص والأقوام والمدن بنسبتها إلى الأشخاص الذين فتحوها أو أسسوها، وإلى اللّون إن كان اسمهم من أسماء الألوان، مثل تسمية جنس من الخوارج بالصُّفرية[4]، وإذا كان هذا هو تفسير العرب، فإن الروم «تزعم أنهم أضيفوا إلى الذهب الأصفر»[5]، وتدل كلمة تزعم على تشكيك الجاحظ بما قالته الروم، بيد أني لا أستبعد هذا التسويغ، لأن الروم عرفت بكثرة استخدامها للذهب أكثر من غيرها، وحتى إن ملوك الروم كانوا يكافؤون أعوانهم من العرب بالذهب أحياناً؛ كي يضمنوا ولاء العرب لهم، وقد يؤدي منع هذه المكافأة إلى تغيير ولاء الأعوان، وخير مثال على ذلك أن قيصر الروم يوليان رفض إعطاء جماعة من العرب ساعدته في حربه مع الفرس العطايا والهدايا،

(1) المسعودي، مروج الذهب، 1: 308.
(2) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، 2: 19 مادة (صفر).
(3) انظر: الدّميري، حياة الحيوان الكبرى، 1: 347.
(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (صفر).
(5) الجاحظ، البرصان والعرجان، 151.

وقال إن عنده الحديد لا الذهب، فانقلبت هذه الجماعة عليه(1).

وقد أسهمت شهرة الروم بالبناء، وتزين المباني بالذهب والفضة، في تعزيز ارتباط وصف الروم عند العرب بالذهب. فالملكة هلاني أم الملك قسطنطين مؤسس القسطنطينية، أمرت باستخراج «الكنوز والدفائن بمصر والشام، وصرفت ذلك إلى بناء الكنائس»(2)، علاوة على أن أهل الشام كانوا يزينون كنائسهم بالذهب، وكما تدخل خيوط الذهب في الثياب مثل الديباج والحرير(3). وكثرة استعمال الروم للذهب تجعلني أرى أن هذا التسويغ محتمل جداً، وربما قصدت الروم بتعليل تسميتهم ببني الأصفر، وعزوها إلى الذهب، لما يعنيه من دلالات رمزية، حيث إن الذهب ارتبط بدلالات الخلود وتجدد الشباب، والقوة والغنى، وكذلك كان حال دولتهم التي حاولت جاهدةً أن تبقى قوية عصية، مما أدخلها في حروب كثيرة مع المسلمين.

وورد ذكر بني الأصفر كثيراً، وقد يقترن أحياناً بملوك الروم، ولهذا سأقف عند أهم الشواهد، ومنها قول عدي بن زيد(4):

وبَنُو الأَصفَرِ الملوكِ، مُلوكُ الـ ـــرُّومِ لم يبقَ منهُمُ مَذْكورُ

وورد أيضاً عند أبي نواس(5)، وأبي تمام الذي قارن بين الرّوم والعرب مستخدماً اللّون، ليبين من خلاله رأيه في صفرة الرّوم في قصيدته التي يمدح فيها المعتصم بن هارون الرشيد(6):

(1) انظر: جواد علي، المفصل، 2: 642–643.

(2) المسعودي، مروج الذهب، 1: 317.

(3) انظر: غوستاف لوبون، دراسات في الأدب العربي، 322, وستيفن رنسيمان، الحضارة البيزنطية، 313.

(4) ديوان عدي بن زيد، 87.

(5) انظر: ديوان أبي نواس، 58, 507.

(6) ديوان أبي تمام، 1: 73.

إن كان بينَ صُرُوفِ الدّهرِ من رَحِمٍ موصولةٍ أو ذِمامٍ غيرِ مُنقَضِبِ

فبينَ أيّامِكَ اللاّتي نُصِرتَ بِها وبَيْنَ أيامِ بَدْرٍ أقربُ النّسبِ

أبقتْ بني الأصفرِ المِمْراضِ كاسمِهِمُ صُفْرَ الوُجُوهِ وجَلَّت أوْجُهَ العَرَبِ

وهنا يعزو أبو تمام صفرة وجوه الروم، إلى مرض أبيهم، ويوظف ذلك ليقارن بين العرب والروم، فجعل الروم صفراً بسبب صفرة أبيهم في الماضي، ولهزيمتهم، حيث أصفرت وجوههم لما عانوا من مشقة في محاربة المسلمين، علاوة على كربهم لما أصابتهم الهزيمة. في حين أن المسلمين جلت وجوههم بالنصر، فذهب الغمّ والهمّ عنهم، وأضاءت وجوههم فرحاً. وأبو تمام يضع هذه المقارنة ضمن سياق تاريخي، حيث يوازن بين وقعة عمورية ومعركة بدر، فيرى أن عمورية ترتبط بأقرب نسب وصلة إلى معركة بدر. وكانت المعركتان حاسمتين بين المسلمين وأعدائهم، وانتهت بنصر المسلمين. وإذا كان استخدام تعبير بني الأصفر في أحيان قليلة، وظّف عند بعض المحدثين من أجل اللّون(1)، من دون أن يحمل بعداً مرتبطاً بالحرب، فإن هذه التسمية استخدمت حتى زمن متأخر لوصف الروم، عندما وقعت الحرب بين المسلمين والفرنج، في زمن الملك الكامل محمد بن أبي بكر، صاحب مصر والشام «(ت635 هـ)»، حين حارب الفرنج(2).

ولم يرتبط الروم في تمثيلات العرب بصفرة الوجوه وحدها، وإنّما بالصُّهْبة(3) أيضاً، وهي الشُّقرة، فإذا وصف الشّعر واللّحية بالصهبة، فإن أصول الشعر سوداء وتعلوه الحمرة، وإما أن يكون أحمر كلّه. وكثر عند العرب تمثيل العجم بالحمرة إجمالاً، مع وصفهم بصُهب السبّال أيضاً. «والعرب تتشاءم بالأشقر، فتقول كالأشقر إن تقدم نُحِر، وإن تأخر عُقِر. ويقال إن مروان أدركه شؤم الأشقر»(4).

(1) انظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1: 48.
(2) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 21: 129.
(3) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (صهب).
(4) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 359. والمقصود بمروان هو مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية.

ومما يؤكد ارتباط حمرة اللّون عند العرب بالروم، أن شخصاً قد يلقب بالرومي بسبب حمرته، فصهيب الرومي الصحابي «كان أحمر شديد الحمرة، فسُمي رومياً لذلك، ولأنه سقط إلى الروم، وقال المدائني: سبته العرب، فوقع إلى مكة، و لم يدخل الروم قط. وإنما سُمّي رومياً لحمرته»[1]. ويتضح مما سبق أن العرب في الجاهلية والإسلام، نسبت صهيباً إلى الروم، بسبب لون بشرته الأحمر، لكن هناك تشكيك في ذهابه إلى الروم، وظل العرب يصفون الروم بالحمرة إلى زمن متأخر من العصر العباسي.

ومما جاء في وصف الروم بالحمرة، قول الفرزدق لما تولى سليمان بن عبدالملك الحكم[2]:

فلمّا أتَاني أنها ثَبتتْ لَهُ	بأوتادِ قَرمٍ من أُميّةَ أزْهَرا
نَهَضتُ بأكْنافِ الجَناحين نهضةً	إلى خيرِ أهلِ الأرضِ فَرعاً وعُنصرا
فحُبُّكَ أغْشَاني بِلاداً بغِيضةً	إليّ وَرُوميّاً بعَمّان أقْشَرا

ووردت أيضاً عند أبي نواس حين شبه الدِّنان الحمر بالروم[3].

.

ووظفت العرب الوصف بالحمرة في الهجاء، من أجل الطعن في نسب المهجو، بنسبته إلى العجم، وقد يحدد الشاعر موطن المهجو، بالقرب من الشّام، أي ينسبه إلى الروم، بسبب حمرته، ومن ذلك قول أحد شعراء بني غطفان سا لم بن دارة[4]:

---

(1) البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 180.

(2) ديوان الفرزدق، 1: 197, أقشر: شديد الحمرة.

(3) انظر: ديوان أبي نواس، 131.

(4) إبراهيم محمد غماري، شعر غطفان من الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي، 13. بنو الغراب: بطن من فزارة، غاضر: ترخيم، غاضرة: امرأة من بني فزارة. معصر: الشّابة.

قد سَبَّني بنو الغرابِ الأحمرِ جُبْناً وجهــلاً وتمنــوا منكـِري

كلُّ عجــوزٍ منهـمُ ومُعْـصـــرِ غاضرُ، أدّي رشوتي لا تغدُري

وصف أبو فراس الحمداني بني كعب بالحمرة وبالعُلوج، وهو من الألفاظ التي أطلقت على العجم، وإن كَثُر استخدامه في وصف الروم، حيث قال أبو فراس الحمداني[1]:

عُلوجَ بني كعبٍ بـأيّ مشيئــةٍ ترومون، يا حُمرَ الأنوفِ، مرامي

نفيتُكم من جانبِ الشامِ عُنوةً بتــدبير كَهــلٍ، في طِعــانِ غــلامِ

و لم يقتصر الأمر عند العرب على الهجاء فحسب، وإنما بسبب حروبهم المستمرة مع الروم، تحولت بعض الكنايات التي ارتبطت بوصف الروم، لتشمل الحديث عن الأعداء عامة، وإن كانوا من العرب، مما يجعل تمثيلات العرب للروم حاضرة بوصفهم أعداء دائمين، حيث «يُقال للأعداء بوصفهم صُهب السِّبال وسُود الأكباد وإن لم يكونوا كذلك»[2]، وقال الشاعر:

جاؤوا يَجرُّون الحَديدَ جرّا صُهْبَ السِّبالِ يَبْتغون الشَّرّا

وإنما يريد أن عداوتهم لنا كعداوة الروم، والروم صهب السِّبال والشُّعور وإلا فهم عرب»[3] ووردت صهب السّبال لتعني الأعداء، حتى وإن لم يكونوا من الروم في

---

(1) ديوان أبي فراس الحمداني، 165.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (سود).

(3) انظر: ابن منظور، مصدر سابق، مادة (صهب). وورد البيت الشعري في المعاجم غير منسوب إلى قائله.

شواهد كثيرة[1]، ولعل هجاء أبي العتاهية لوالبة بن الحُباب الأسدي، يتضمن معظم تمثيلات العرب عن الروم، مما يتعلق بأشكالهم وألوانهم، مثل وصفهم بالحُمرة، وزرقة العين وغير ذلك، وأبو العتاهية يستنكر أن يكون والبة عربياً، مع شقرته[2]، وفي ذلك يقول:

وابنُ الحُبابِ صَليبةً زعموا	ومن المحالِ صليبةٌ أَشْقَرْ
ما بالُ من آباؤه عرب الـ	ألوانِ يُحسبُ من بني قيصرْ
أترون أهل البدوِ قد مُسِخوا	شُقراً أما هذا من المُنكرْ

وأبو العتاهية هنا يرى أن تحول لون أهل البدو من السّمرة إلى الشُقرة هو مسخ، لأنه تحول إلى الأدنى، وهذا يشير إلى اعتزاز العرب بألوانهم، وإن بالغ أبو العتاهية في هذا لأنه في موضع هجاء.

وهناك بعض الصفات الجسدية الوراثية عند الروم مثل زرقة العين، التي استخدمت لوصف الروم فيقال للرومي أزرق، أيّ أزرق العين، مثل قول عبداللّه بن سَبْرة في وصف فارس رومي[3]:

كأنّ لِمَّتهُ هُدّابُ مُخْمَلةٍ	أَحمر أزرقُ لم يشمط وقد صَلِعا

(1) انظر مثلاً: ديوان النابغة الذبياني، 199, وديوان عمرو بن معدي كرب 155, وديوان زيد الخيل الطائي، 86, وأما أبو تمام فذكر حمرة شعر الروم في إحدى قصائده، انظر 3: 237.

(2) ديوان أبو العتاهية، 168.

(3) القالي الأمالي، 1: 48. عبداللّه بن سبرة، شارك في حروب الروم، وفي هذه القصيدة يرثي يده التي قطعت في الحرب، القالي، المصدر نفسه، 1: 168. الشمط في الشعر : اختلافه بلونين من سواد وبياض.

ورأى بعض الشعراء أن زرقة العينين عيب، حاول أن يسوغه فقال واصفاً زوجته[1]:

فــــإن تكُ نصرانيّةً أمُّ خالــد فإنّ لها وجهاً جميـلاً يَزينـهـــا
ولا عيبَ فِيها غيرَ زُرقةِ عينِها كذاك عِتاقُ الطيّرِ زُرقٌ عيونُها

وحاول الشّاعر هنا أن يسوغ الزّرقة تسويغاً لطيفاً، بربط ذلك بعتاق الطير في محاولة منه، لاختراق التمثيل السلبي السائد، عن زرقة العيون، وليردُ على من ينتقد اختياره لزوجته.

ومن الشّعراء من عمد في تشبيهاته، إلى المزج بين زرقة العيون، وسواد الجسد، ومنهم أبو المعتصم عاصم بن محمد الذي قال في وصفه لليل[2]:

وليلٍ يَهْلِكُ الرُّكبانُ فيه إذا مدّ الرُّواقَ على الإكامِ
كأن نجومَهُ أحداقُ رومٍ وسائرَ جسمِهِ من آل حامِ

لعلّه من السهل تسويغ اختيار أن يكون الجسم من آل حام في وصف الليل، بسبب سواد اللون، لكن لماذا اختار الشاعر الأحداق الرومية؟ ربما يعود إلى زرقتها، لكن لا يقصد الشاعر اللّون الأزرق في حدّ ذاته، وإنما لدلالته على شدّة الصفاء، ومن هذا القبيل وصف الماء والخمر بالزرقة، للدلالة على صفائهما[3].

(1) الخالديان، الأشباه والنظائر، 2: 308.
(2) ابن الشجري، الحماسة الشجرية، 2: 726. الرّواق من الليل: أول الليل وطائفة منه. أبو المعتصم عاصم بن محمد الأنطاكي، من شعراء الشام عُرف بكثرة شعره، انظر: المرزباني، معجم الشعراء، 120.
(3) انظر: عاهد الماضي، ألفاظ الألوان في العربية، 121.

لقد ترسخ وصف الروم بالزرقة عند أبي تمام مميزاً إياهم عن العرب، وما يتصفون به من سمرة ألوانهم(1)، إلاّ أن الزرقة تحمل تمثيلاً سلبياً، فيقال للعدو «أزرق العين»(2)، مثلما يقال لهم سود الأكباد، وصهب السّبال. وقد ترتبط زرقة العينين باللؤم أيضاً(3)، وإن كان هذا الوصف غير شائع.

ووصفت الروم أيضاً بأنها ذات القُرون، حيث قال المُرقش الأكبر عَمرو بن سعد، رافضاً الإذعان لمن ظلمه(4):

أبْلغَا المُنذِرَ المُنقّبَ عَنّي غيرَ مُسْتَعتِبٍ ولا مُستَعِينِ

لاتَ هَنّاً وليتني طَرَف الزُّجِّ وأهل بالشّام ذاتِ القرُونِ

وذات القرون هنا وصف للشام، لأنها كانت تابعة للروم، الذين وصفوا بذلك «لقرون شعورهم وتوفيرهم إياها، وأنهم لا يجزونها»(5)، فالضفيرة تُسمى في العربية قرن، أي أن الروم يضفرون شعورهم، ويتكرر هذا الوصف عند أبي سفيان بعد إسلامه، فعندما رأى المسلمين يصلون خلف الرسول صلى الله عليه وسلم هاله ما رأى ، فقال «تاللّه ما رأيت كاليوم طواعية قوم جاؤوا من ههنا وههنا، ولا فارس الكرام، ولا الروم ذات القرون»(6).

واكتسب هذا التمثيل دلالة أخرى في حديث الرسول صلى اللّه عليه وسلم حين قال «فارس نَطْحة أو نطحتين، ثم لا فارس بعدها أبداً، والروم ذات القُرون، كلما هلك قرن

(1) انظر: ديوان أبي تمام، 2: 371. وانظر: ديوان أبي فراس الحمداني، 49.
(2) انظر: العسكري، جمهرة الأمثال، 2: 369—370.
(3) انظر: إبراهيم السامرائي، من الضائع من معجم الشعراء، 64.
(4) ديوان المرقشين، 79. ولات هنا، ليس هذا وقت إرادتك إيّاي.
(5) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قرن).
(6) البلاذري، فتوح البلدان، 51.

خَلَفه قرن»[1] ووصفت الروم بالقرون، لتوارثهم المُلك[2]، واستمراره فيهم قرناً بعد قرن، واستعصائهم على المسلمين، مقارنة بفارس التي قضي عليها نهائياً، وصارت ضمن الدول المفتوحة، في حين استمرت الروم في حروبهم مع المسلمين.

ووصف الرسول صلى اللّه عليه وسلم الروم، قائلاً إن فيهم «لخصالاً أربعاً: إنهم لأحكم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرّةً بعد فرّةٍ، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة وأمنعهم من ظلم الملوك»[3]، وربما أسهمت معرفة الروم بأنفسهم وخصالهم في تعزيز ثقتهم بأنفسهم، لأنهم مهما انهزموا فهم قادرون على إعادة ترتيب جيوشهم، والكرّ مرة أخرى.

وهذا الحديث أيضاً ورد في وصف الرسول صلى الله عليه وسلم لقريش، في كتب أخرى[4]، مما يدل على تقدير العرب للروم، وأن الحرب التي دارت رحاها بينهم وبين المسلمين، لم تؤثر في رأيه فيهم، فضلاً عن أنهم يتشابهون مع قبيلته قريش، في جبرهم للضعفاء والمساكين، وفي قوة بأسهم، وإصرارهم على موقفهم، ويدخل هذا الحديث ضمن وصف الرسول صلى الله عليه وسلم للأقوام في عصره.

وما يلفت الانتباه أن وصف الروم بذات القرون لم يستمر، في حين أن التمثيل المرتبط باللون، وهو «بنو الأصفر» استمر، مما يدل على أن اللون كان مؤثراً بوصفه المؤشر الأول في أحيان كثيرة إلى نسب الشخص وانتمائه، وأما معظم تمثيلات الروم المرتبطة بشكلهم مثل صهب السّبال وأزرق العين، فقد تحوّلت إلى كنايات عن الأعداء عامة، و لم تقتصر عليهم وحدهم.

---

(1) ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، 4: 15.

(2) انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، مادة قرن، 9: 88.

(3) ابن كثير، النهاية في الملاحم والفتن، 1: 92.

(4) نص الحديث مع اختلاف يسير موجود في كتاب: المتقي الهندي، كنز العمال، 12: 38.

1. الروم والعرب: صراع الأسد والكلب:

اتسمت علاقة العرب بالروم بالتوتر والصراع، وتكشف الأخبار عن قسوتهم مع العرب في الجاهلية وبعد الإسلام، وهي علاقة حرص فيها ملوك الروم على أن تقوم على المصالح والمنافع، فضلاً عن أنهم لم يتقربوا من أشراف العرب كثيرا، مما خلق بينهم بعداً وجفاءً، وكثيراً ما خذلوا بعض ملوك العرب مثل سيف بن ذي يزن وامرؤ القيس.

لقد أجبر الروم العرب في الجاهلية على الانخراط في كتائب تابعة لهم، من أجل حماية حدود الروم مع شبه الجزيرة العربية، ويبدو أنهم كانوا قُساة جداً معهم، مما جعل كثيراً منهم يفرون من هذه الخدمة العسكرية الإجبارية، وبعضهم أرّخ ليوم فراره من الروم[1]، ولا تقتصر هذه القسوة في المعاملة على من انضم من العرب إلى الروم، لكنها تصدق أيضاً على تعاملهم مع ملوك الغساسنة، وربما كان أجدر بالروم أن يعاملوا العرب بالحزم، وأن يعاقبوهم على قدر الخطأ، لأن المبالغة في القسوة أدت أحياناً إلى انضمام العرب إلى الفرس، وهناك شواهد كثيرة على ذلك[2]. وهذه القسوة استمرت في معاملة الروم لأسرى المسلمين علاوة على الذل الذي يتجرعه الأسرى، ولا ينجو منه إلاّ الأمراء[3].

وهذا لا يعني أنني أنفي أن يكون تبدل ولاء القبائل العربية أمراً واقعاً، لكن أسبابه لا ترجع إلى الروم وحدهم، وإنما إلى تغير مصلحة هذه القبائل ومن ثم تبدل ولائها، وانحيازها إلى الفرس، فكثيراً ما تقوم السياسة على المصالح، ليتحول الأصدقاء إلى أعداء، بيد أن الروم قد خذلوا بعض القبائل العربية، ولم يقدموا المعونات لهم[4]، ولاسيما من الذهب الذي ارتبط في أذهان العرب بالروم، فهم يمنحونه لأعوانهم. وتبين الأخبار التاريخية، أن تبدل ولاء العرب بالنسبة إلى الروم غالباً ما يكون ردة فعل على معاملة الروم القاسية لهم.

---

(1) انظر: جواد علي، المفصل، 2: 68، 69. ويتتبع إيلي قطرميز سياسة الروم القاسية، وثورة العرب عليهم، انظر كتابه: أثر التفاعل الحضاري بين العرب والبيزنطيين، ص24.

(2) انظر: جواد علي، مرجع سابق، 2: 643.

(3) انظر: نعمان القاضي، أبو فراس الحمداني، 124.

(4)المصدر السابق نفسه، 124

وخذلت الروم سيف بن ذي يزن عندما طلب منها المساعدة، ولا يتوقع منها أن تساعده على طرد الحبش، الذي جاؤوا بمباركتها ورضائها لغزو اليمن، ولأنهم نصارى مثلهم، إلاّ أن هذا الخذلان أثّر على مصالح الروم، حين استعان سيف بن ذي يزن بالفرس، فأثّر ذلك على تجارة الروم التي تسير سفنها، ولها بعض الموانئ مثل كليزما Cylsma القريب من السويس في البحر الأحمر[1]، علاوة على أن الفرس بذلك، قلّصوا مناطق نفوذ الروم.

وكما خذل الروم أيضاً امرأ القيس بن حُجر بن الحارث، الشّاعر الجاهلي، فلم يساعدوه على استعادة ملكه، وللروم أسبابها في عدم مساندته، ولا سيما أن مُلك كندة كان آخذاً في الزوال وأن كثيراً من القبائل العربية رفضت مد يد العون لامرئ القيس ليستعيد ملكه، وكما أن عمرو بن المنذر قاومه بمساعدة الفرس لئلا يستعيد ملك كِندة، إضافة إلى أن أحد أعوان قيصر قد سوّغ له هذه الأسباب، قائلاً «إن العرب قوم غُدُرٌ ولا تأمن أن يظفر بما يريد ثم يغزوك بمن بعثت معه»[2]. وهذا الرأي أيضاً يتبناه بعض ملوك الفرس أيضاً وقد ناقش الطاهر أحمد مكي الروايات الخاصة برحلة امرئ القيس إلى قيصر التي لم يكلل هدفها بالنجاح[3]، والأسباب السابقة وغيرها[4] جعلت امرأ القيس غير واثق من تحقيق مسعاه، فرأى أنها محاولة لاستعادة الملك أو يموت دونه فيعذر[5]، وفي رحلة امرئ القيس إلى الروم عانى من الخذلان والإحباط، فكيف نظر إلى أرض الروم وكيف نظرت إليه؟

وفي العصر الجاهلي كانت هناك ثنائية واضحة، وهي أرضنا أي أرض الذات وهي شبه الجزيرة العربية وأرض الآخر، وعندما تنتهي أرض الذات تبدأ أرض الآخر، ووضوح هذا التحديد المكاني يدل على مدى وعي العربي بذاته وبأرضه، ويتجلى هذا في شعر امرئ القيس، لاسيما في رحلته لقيصر، لأنه وقف على حدود الذات والآخر، ويتجلى

(1) انظر: جواد علي، المفصل، 2: 657 ، 659.
(2) الأصفهاني، الأغاني، 9: 74
(3) انظر: الطاهر أحمد مكي، امرؤ القيس حياته وشعره، 87.
(4) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 9: 74.
(5) ديوان امرؤ القيس، 66.

هذا الوعي بالحدود في قول امرئ القيس(1):

ولو شاء كان الغزو من أرض حـمْيرٍ	ولَكنّه عَمْداً إلى الـروم أنْفــرا
بَكى صَاحبي لّما رأى الدّربَ دُونـه	وأيقن أنّا لاحقَـانِ بقَيْصــــرا
فقلــتُ لـه لا تبـكِ عَيْنُـكَ إنمـــا	نُحاولُ مُلْكاً أو نُموتَ فُنعذرا

وامرؤ القيس في الأبيات السابقة يُسوّغ استنجاده بقيصر لمحاربة بني أسد فيقول «لو شئت لغزوتهم من أرض حمير بقومي وأصحابي، ولكني أردت التشنيع عليهم، والإبلاغ في نهكهم، وتبيين شرفي وفضلي لمشاركة ملك الروم لي»(2). وحدد امرؤ القيس أرضه وهي أرض حمير، وأرض الآخر وهي الدّرب، وهو «ما بين طرسوس وبلاد الروم، لأنه مضيق كالدّرب»(3).

وتتكرر هذه الثنائية في قصيدة أخرى لامرئ القيس، فهناك أرض قومه وأرض الروم، وأساس هذه التمييز بين الأرضين، هو اختلاف النسب(4):

أُعالِجُ مُلكَ قيصَر كـلَّ يـومٍ	وأجـدرُ بالمنيــةِ أن تَعُــودا
بأرضِ الرّوم لا نَسَبٌ قريبٌ	ولا شافٍ فَيُسنِدَ أو يَعُودا

وامرؤ القيس يشعر بالغربة، لا لوجوده في بلاد الروم فحسب، وإنما لإحباطه وتضاؤل

(1) ديوان امرئ القيس، 65–66.
(2) المصدر نفسه، 65.
(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 295.
(4) ديوان امرئ القيس: 213–214.

آماله. إنها ليست أرضه، وليس بها أهله ولا أحبابه، ولهذا فمنظر حوران لا يَسُره، وأسباب الهوى قد تقطعت بمجاوزته لِحماة(1). والأرض هنا ليست مساحة جغرافية فحسب، وإنما تاريخ مشترك لأناس مرتبطين بنسب واحد أو قومية معينة، ولهم ذكرياتهم وعاداتهم، وتاريخهم الجمعي، وهذا ما أكده امرؤ القيس في قصيدته.

وليس امرؤ القيس هو من يشعر بغربته، فأرض بعلبك تنكره، لتشارك أهلها في عدم معرفتها له(2):

لقد أَنكرتني بَعلبَكُّ وأهلُها ولابنُ جُرَيجٍ في قُرى حِمص أَنكَرا

وأرض الروم أيضاً تنظر إلى امرئ القيس على أنه آخر مختلف عنها، فتنكره.

وإذا كان الأساس الرئيس لتحديد الآخر في الجاهلية هو النسب العربي، علاوة على الانتماء إلى أرض واحدة وتاريخ مشترك، فإن هذا التحديد سيأخذ منحى آخر في الإسلام، ليكون أساسه مرتبطاً بالعقيدة الإسلامية، من خلال ثنائية المسلمين / الكفار، ودار الإسلام ودار الحرب، لأن الحرب بدأت بين المسلمين والروم، ومن يتبعهم من العرب، منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم واستمرت طويلاً، لأن المسلمين لم يتمكنوا من القضاء على دولة الروم، وإن فتحوا بعض المناطق التابعة لها مثل بلاد الشام وغيرها.

وسأقف عند أهم تمثيلات المسلمين لهم، ولاسيما أن بعض هذه التمثيلات ظهرت عند الشعراء المخضرمين، وظهرت ثنائية المسلمين والكفار، ويقابلها مجازاً الأُسود والكلاب، إضافة إلى أن الشعراء ركزوا على تصوير فرار قواد الروم، ومنظر الأسيرات الروميات، ورغم أن المسلمين لم يكونوا منتصرين دائماً في حروبهم، إلا أن الشّعراء فضّلوا تصوير

---

(1) ديوان امرئ القيس، 61—62، 68.

(2) انظر: المصدر نفسه، 68.

الانتصارات، وقلّما أشاروا إلى الهزائم التي مني بها المسلمون. إن ثنائية المسلمين والكفار ظلت حاضرة دائماً، وألحّ الشعراء والقواد على هذه الثنائية، لتأكيد دور المسلمين في نشر الإسلام، وهذا أمر مطلوب في الحرب، لرفع معنويات المسلمين، ولتشجيعهم على مقاومة المتاعب والمشاق من خلال تذكيرهم بالأجر وبالغنائم.

تناول الفقهاء المسلمون موضوع دار الإسلام، ودار الحرب[1]، ودار العهد أو السّلم، وهي الدول التي عقدت صلحاً مع المسلمين أو لم تبادرهم بالحرب. ووضح الفقهاء الشروط التي ينبغي توافرها ليطلق على منطقة بعينها اسم دار الإسلام أو الحرب أو السّلم. إن كلاً من المسلمين والنصارى وأخصّ هنا الروم، كان يظنّ أنه أفضل من الآخر، ولابد أن يقضي أحدهما على الآخر، وهي نظرة لم تقتصر على المسلمين وحدهم. وهذه الدول وإن حاربت من أجل العقيدة وباسمها فإنها تحارب من أجل وجودها وكيانها السياسي أيضاً، علاوة على أن هذه الحروب التي دارت رحاها ردحاً من الزمن، لا تعني أن لغة السيف هي التي سيطرت دائماً.

ومما جاء في وصف الروم بالكفر، ووصف ديارهم قول ضرار بن الأزور[2]:

ألا بَلّغا قومي وخَوْلة أنني ... أسيرٌ رهينٌ موثقُ اليد بالقَيْدِ

وحولي عُلوجُ الرومِ من كلِّ كافرٍ ... وأصبحت مَعهُم لا أُعيدُ ولا أُبدي

وهذه الأبيات مؤشر على الفترة التي برز فيها هذا الوصف المرتبط بالحرب، ونجد المعنى ذاته عند حياص بن قيس بن الأعور[3].

(1) انظر عبدالله إبراهيم، المركزية الإسلامية، 35 وما بعدها.

(2) محمد علي دقة، ديوان بني أسد، ضرار بن الأزور واسم الأزور هو مالك بن أوس من بني أسد، فارس وشاعر، أسلم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وشارك في حروب الردة واستشهد في أجنادين، انظر ابن الأثير، أسد الغابة، 3: 52.

(3) انظر: إبراهيم السامرائي، من الضائع من معجم الشعراء للمزرباني، 50. وحياص الأعور شارك في معركة اليرموك، وقطعت رجله. انظر: السامرائي، المصدر السابق، 49.

وإذا كان أبو تمام يصف دار الروم في يوم عمورية بدار الشرك(1). فإنه في قصيدة أخرى، يخلع الصفة على الأنهار والأودية، لأن الروم انتصروا في الحرب التي حدثت بالقرب من نهر آلس، في حين أن المسلمين انتصروا في الحرب التي جرت بالقرب من وادي عَقَرْقس، وفي ذلك يقول أبو تمام(2):

فإن يكُ نَصْرانياً النَّهـرُ آلِــسٌ   فقد وَجدوا وادي عَقَرْقسَ مُسْلماً

ويتعزز تمثيل الروم بوصفهم كفاراً عند أبي فراس الحمداني، الذي أسرته الروم، ثم افتداه سيف الدولة الحمداني بعد فترة غير قصيرة من أسره. وفيه يقول أبو فراس الحمداني(3):

سيفُ الهُدى من حَدِّ سَيفكَ يُرتجي   يـومٌ يُـذِل الكُفْــر للإيمــانِ
هذي الجيوشُ، تجيشُ نحو بلادِكم   محفوفــةً بالكُفــرِ والصُّلبــانِ

ومما سبق يتضح أن مجال المقارنة مرتبط بالعقيدة، لكن التمثيلات تناولت موقف الطرفين في الحرب، من جهة نظر المسلمين، وهم يشيدون بانتصاراتهم، ما خلا أبا فراس الذي قال شعره، وهو أسير عند الروم، فالشعراء يصفون المسلمين بالأُسود والروم بالكلاب، فلماذا تم اختيار هذين الحيوانين بالذات؟ وما طبيعة العلاقة التي تصورها المسلمون؟ وهل يحتمل وصف الروم بالكلاب شيئاً إيجابياً؟

---

(1) انظر: ديون أبي تمام، 1: 47.
(2) المصدر نفسه، 2: 242. نهر آلسن: اسم نهر في أرض الروم، ووادي عقرقس: وادي في بلاد الروم.
(3) ديوان أبي فراس الحمداني، 176. وانظر أيضاً: 148 حيث يطلب أبو فراس من الجندي الرومي أن يترك الحرب جانباً، لأن عواقبها وخيمة عليه.

كان من أوائل من استخدم تعبير كلب الروم هو ضرار بن الأزور في قوله[1]:

سَأُفني كِلابَ الرُّومِ في كـلّ مَعْـركٍ   وذَلكَ والرحمنِ أكـبرُ همَّتــي
فيَا ويلَ كلبِ الرومِ إن ظَفرتْ يَدي   به سَوفَ أَصْليهِ الحُسامَ بِنَقْمتي

وفي وصف البحتري لممدوحِه الذي يحارب الروم[2]:

إذْ مَضى مُجْلِباً يُقَعْقِعُ في الدَّرْ   بِ زئيراً أَنْسى الكِلابَ العُواءَ

ويؤكد أبو فراس الحمداني المعنى ذاته موجهاً كلامه للدُّمستق عندما وقعت بينهما مناظرة، فقال أبو فراس[3]:

أتوعِدنـا بالحـربِ حتــى كأننا   وإياك لم يُعصبْ بها قلبنا عَصْبا
لقد جَمعتنا الحربُ من قبلِ هذهِ   فكُنا بها أُسداً وكنـتَ بها كَلْبـا

ويكرر الشاعر واصفاً المسلمين بالأُسد في أكثر من موضع في القصيدة السابقة، وسيظل هذا التمثيل أيضاً حاضراً في حروب المسلمين مع الروم. ويمكن أن يفهم من

---

(1) محمد علي دقة، ديوان بني أسد، 2: 396.
(2) ديوان البحتري، 1: 17.
(3) ديوان أبي فراس الحمداني، 24، عصب: اجتمع.

وصف المسلمين أنفسهم بالأُسود، من وجهة نظرهم، بسبب ما امتازوا به من شجاعة وقوة بأس، ولأن منزلة الأسد من الحيوانات المتوحشة «منزلة الملك المهاب، لقوته وشجاعته وقساوته وشهامته»(1). ووردت أمثال كثيرة عن الأسد(2). وإذا كان من السهل تبين ذلك، فإن وصف الروم بالكلاب أمر يكثر فيه احتمالات التأويل، لأن الكلب امتاز بعدة صفات، وهذا يستلزم الدّقة في التأويل، وربط النصوص الأولى التي قيل فيها الوصف، بالظروف السياسية التي تمخضت عن الموقف.

وتتبادر إلى الأذهان -غالباً- دلالتان عند ذكر الكلب، أولهما الوفاء، والأخرى النجاسة. والأولى مستبعدة، لأن هارون الرشيد وصف نقفوراً بكلب الروم، بعد أن نقض الصلح، والأخرى مستبعدة أيضاً، لأنها لو صحّت لأطلقت على كل غير المسلمين إجمالاً، من دون أن تخصّ الروم وحدهم، فلم يوصف بها الفرس أو الحبش أو الترك أو غيرهم. فما الصفات التي وجدها المسلمون في الروم، لتسوغ هذا الوصف؟

وصفت العرب الكلب بصفات كثيرة، ولعلّ أهم صفتين هما الحرص والإلحاح علاوة على اليقظة والحذر والصبر(3)، وهناك كثير من القصص التي تروى عن إلحاح الكلب على أمر ما، وتنبهه لما يحدث حوله، فهو شديد اليقظة، ويصغي لكل الأصوات ويميزها(4). والمتتبع لعلاقة المسلمين بالروم، يجد أن هذه العلاقة قامت على الصراع الدائم، فالروم لم تكن تهدأ في حربها مع المسلمين أبداً، وعندما يُعقد الصلح مع المسلمين، فإنه سرعان ما يُنقض، إن أحست الروم بضعف من المسلمين مستغلة أية توترات داخل الدولة الإسلامية، لتهاجم أطرافها، مما جعل حدود المسلمين مع الروم تتبدل باستمرار، ما بين تقدم الروم واستيلائهم على بعض المناطق التابعة للدولة الإسلامية، وتراجعهم أمام المسلمين مرة أخرى، وهذا يدل على صبرهم، وعزيمتهم التي لا تخمد، ويقظتهم لكل ما يحدث داخل الدولة الإسلامية، وهم في هذه الصفات

---

(1) الدميري، حياة الحيوان الكبرى، 1: 10.
(2) المصدر نفسه، 1: 19.
(3) انظر: الجاحظ، الحيوان، 1: 223.
(4) انظر: الدميري، مصدر سابق، 2: 380.

يشتركون مع صفات الكلاب.

استغل الروم أيّ فرصة لمهاجمة المسلمين، فنقفور ملك الروم عقد صلحاً مع هارون الرشيد، لكنه نقض العهد مباشرة بعد ذهاب الرشيد، يائساً من عودته بسبب البرد الشديد(1). وهم متى شعروا بالقوة هاجموا، وإن خافوا صالحوا، وإن كان المسلمون صوروا علاقتهم بالروم، بطبيعة الصراع بين الأُسود والكلاب، فإن الروم صوروها بشكل مختلف، ويتجلى ذلك من خلال رسالة نقفور إلى هارون الرشيد، التي كتب فيها «من نقفور ملك الروم، إلى هارون ملك العرب، أما بعد، فإن الملكة التي كانت قبلي، أقامتك مقام الرُّخّ، وأقامت نفسها مقام البَيْدق، فحملت إليك من أموالها ما كنتَ حقيقاً بحمل أمثالها إليها، لكن ذاك ضعف النساء وحمقهن»(2).

ومن الرسالة السابقة تتجلى عدة أمور، منها أن نقفوراً يؤسس لعلاقة جديدة بهارون الرشيد، تقوم على النِّدية. وأساسها أن كليهما ملك على أمته، على أن نقفوراً يصف الرشيد بملك العرب لا ملك المسلمين، وكأنه يشير إلى أن أساس قيام دولته هو القومية العربية، رغم أن الحرب بين المسلمين والروم أساسها ديني أيضاً، فكلاهما لا يطمح إلى النصر العسكري وحده، لكنه يسعى لنشر دينه أيضاً، أو بشكل أدق أن يكون الدّين الرسمي للمناطق التي يسيطرون عليها.

وما يلفت الانتباه أيضاً وصفه للعلاقة بين المسلمين والروم، ولاسيما الصلح الذي عقدته ملكة الروم ريني مع هارون الرشيد، من خلال لعبة الشطرنج، فجعل مقام هارون الرشيد هو مقام الرُّخ، وفي لعبة الشطرنج، يستطيع اللاعب أن يحرك الرُّخ بشكل عمودي أو أفقي" في أي اتجاه يريد كائناً ما كان عدد المربعات التي أمامه شرط أن لا يعيقه عائق أوحاجز»(3) في حين يستطيع البيدق أن ينتقل «باتجاه واحد نحو معسكر الخصم، خانة واحدة، ولكن يحقّ له في أول مرة ينتقل فيها، أن يقطع خانتين في اتجاه الخصم»(4).

---

(1) انظر: تاريخ الطبري، 8: 38.
(2) المصدر نفسه، 8: 307–308.
(3) محمد مراد سكر، ألف باء الشطرنج، 10.
(4) المرجع نفسه، 13.

لقد صوّر نقفور علاقة الملكة بهارون الرشيد، من خلال لعبة الشطرنج، فهارون الرشيد هو في منزلة الأقوى بالنسبة إلى الملكة ريني. وهذا التصوير يعكس ثقافة الروم وحضارتهم، لأن الصراع جاء من خلال رقعة الشطرنج، التي لابد أن يكون فيها اللاعب حذراً ويقظاً، ومدركاً للخطوات التي يقوم بها، وما يترتب على هذه الخطوات، من ردة فعل الخصم. وأساس هذه اللعبة التخطيط والتفكير العميق.

ونقفور لا يكتفي بتصوير العلاقة بين المسلمين والروم، وإنما يضيف أيضاً رأيه في المرأة واصفاً إياها بالحمق والضعف، ليعكس تمثيل المرأة عند بعض الرّجال. وإذا كان يصفها بهذا من وجهة نظره فإنها لم تنقض عهدها مع الرشيد، كما فعل نقفور، حيث يعقد صلحاً وينقضه، فهو بين كرّ وفرّ. لا يستقر على قرار في حين رأت الملكة ريني أن من الحكمة عقد الصلح مع هارون الرشيد، فضلاً عن أنها ظلت وفية، و لم تخن العهد.

واختلف تمثيل المسلمين لصراعهم مع الروم، فهو صراع بين الأسد والكلب، حتى غدا هذا التمثيل تنميطاً ثابتاً. وهو تنميط يعكس ثقافة موروثة منذ بدايات الفتوحات الإسلامية، وليست ثقافتهم المدنية. وهذا لا يعني الغضّ من قدر المسلمين، بقدر ما يعني ثبات بعض التنميطات، لا من حيث دلالتها فحسب، وإنما ثبات الصورة الفنية أيضاً. وعلى الرغم من كثرة توظيف أبي فراس الحمداني لهذا التنميط إلا أن أثر البيئة الرومية قد ظهر في شعره الذي قاله بعد الأسر، فتحول من الطابع البدوي إلى الطابع الحضري(1).

وعلى الرغم من هذه الحروب إلاّ أن المراسلات ظلت بين خلفاء المسلمين وقياصرة الروم، ومنها ما بعثه بعض القياصرة للسؤال عن أمر ما، مثل التمر(2)، وعن سبب هدم كنيسة دمشق، وعن مسائل أخرى(3). ويبدو أنهم كانوا يهتمون بالأخبار، فقيصر الروم عندما سمع بمرض المأمون أرسل له قلنسوة، لعلاجه من صداع عانى منه(4)، فتوجس الخليفة المسلم المأمون من القلنسوة، خشية أن تكون مسمومة، فاختبرها، قبل أن

---

(1) انظر: نعمان القاضي، أبو فراس الحمداني، الموقف والتشكيل الجمالي، 324.
(2) انظر: المتقي الهندي، كنز العمال، 14: 188.
(3) انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 202. وللمزيد: انظر العسكري، جمهرة الأمثال، 1: 115 والعقد الفريد، 2: 203.
(4) انظر: الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، 1: 560.

يستعملها. وبعض هذه المراسلات قد حملت أحياناً نوعاً من التحدي المعرفي للمسلمين، للإجابة عن بعض التساؤلات التي يرسلها ملوك الروم، وكما عقدت بعض المناظرات بين خلفاء المسلمين ووفود الروم، ومنها وفد الروم الذي زار المتوكل، فجادلهم فيما سألوه، ثم حباهم الهدايا، وذكر البحتري ذلك في قصيدة يمدح فيها المتوكل(1)، كما جرت مناظرة أخرى بين أبي فراس الحمداني والدّمستق(2).

لقد كانت الروم حاضرة في الشعر الجاهلي، ومعظم الإشارات ترتبط بمدن الشام وما فيها من صناعات وزراعة وبناء، وأحياناً يذكر اسم قيصر، وهو لقب لملوك الروم، وأحياناً يُذكر اسمه. وحظي قيصر بمكانة مهمة، خاصة لدى الغساسنة، ولدى ملوك كِندة، لأنهم كانوا يتقربون منه، لتعيينهم على بعض المدن في أطراف الشام، كي يصدوا عنهم هجمات القبائل فضلاً عن رغبة ملوك الروم في نشر الدين المسيحي(3).

ونظر العرب إلى الروم نظرة تقدير وإكبار، ومما يدلل على ذلك فخر عمرو بن العاص على عُمَارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي، فعمرو اشترى حُلّة من لباس قيصر(4) من أحد تجار الروم، في حين أن عمارة بن الوليد كان قد استغلى ثمنه، عندما عُرضت عليه في أول الأمر، وهو مئة بعير. وهو ثمن باهظ، لكن عَمْراً قد اشترى الحلة، لأنها من لباس قيصر، حتي يفخر بها على أقرانه، ورفض أن يبيعها لعمارة بن الوليد، الذي تراجع عن رأيه الأول، لّما رأى من نظرات الإعجاب والتقدير، التي حظي بها عمرو بن العاص من الناس، وهذا يعني أن تمثيلات قيصر ارتبطت لديهم بالعزّ والبذخ ورفعة المكانة وسمو القدر.

وتذكر المصادر أخباراً عن لقاءات أشراف العرب بقيصر، ومن أهمها لقاء هاشم بن عبد مناف(5) حين عقد الايلاف، وأبي سفيان بن حرب حين سأله قيصر عن الرسول

---

(1) انظر: ديوان البحتري، 3: 1597.
(2) ديوان أبي الفراس الحمداني، 158.
(3) انظر: جواد علي، المفصل، 2: 628.
(4) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 18: 90.
(5) انظر: محمد بن حبيب، المنمق، 42.

صلى الله عليه وسلم(1)، وكذلك وفادة قسّ بن ساعدة على قيصر(2)، وربما تكون قلة اللقاءات مؤشراً على أن لقاء قيصر لم يكن سهلاً ميسوراً مثل لقاء كسرى. وهنا أستثني ملوك الغساسنة، لأنهم عمال الروم، فطبيعة دورهم تُوجب اللقاءات المتكررة بقيصر. ولعلّ قلة لقاءات أشراف العرب بقيصر، تدل على أن لقاءه لم يكن سهلاً ميسوراً لأشراف العرب، مثلما كان الأمر بالنسبة إلى لقاءاتهم بكسرى.

وصعوبة لقاء قيصر تُرجح أن قول عبيد بن الأبرص لامرئ القيس(3):

أزعمتَ أنكَ سوف تأتي قَيْصراً ... فَلَتهلكَنّ إذنْ وأنتَ شآمي

ليس من قبيل الاستهزاء بامرئ القيس فحسب، بل بسبب ما فعله ببني أسد، فضلاً عن حبسه لأشراف بني أسد، ومنهم الشاعر عَبيد بن الأبرص. وإنما نسب عبيد إتيان قيصر من قبيل الزعم، لقلة من وفد على قيصر بشكل عام وإن كان هذا لا ينفي احتمال حدوث اللقاء بين امرئ القيس وقيصر أو أحد أعوانه، لأن معظم الروايات تؤكد ذهاب امرئ القيس إلى قيصر(4)، وإنما يؤكد البيت السابق صعوبة لقاء أشراف العرب بقيصر.

وبعض الروايات تشير إلى لقاء امرئ القيس ومنادمته معه، ويستشهد فيها بقول امرئ القيس(5):

وَنَادمتُ قَيْصَرَ في مُلْكِهِ ... فأوجَهَني وركبتُ البَريدا

إذا ما ازْدحمنا على سِكّةٍ ... سَبَقْتُ الفُرانِقَ سَبْقاً بَعيدا

---

(1) انظر: الأصفهاني، مصدر سابق، 6: 242 وما بعدها.

(2) انظرك البيهقي، المحاسن والمساوئ، 242.

(3) ديوان عبيد بن الأبرص، 124.

(4) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 9: 74.

(5) ديون امرئ القيس، 252. يضع المحقق هذه القصيدة ضمن زيادات ملحق الطوسي من المنحول الثاني. ويرد البيتان عند الجاحظ، الرسائل، رسالة البغال، 2: 275.

وليس الأمر هنا إثبات صحة البيتين، لكن حتى لو كان هذان البيتان من قصيدة منحولة، فإنّها تعكس الثقافة في العصر الجاهلي، التي قدّرت قيصراً، بسبب رفعة مقامه، وما يتمتع به من نفوذ وجاه ومال، وينعكس هذا بدوره على من ينادمه حيث يحظى بالتقدير والإجلال. وأما في العصر العباسي فإن الخمر توصف بالقدم والجودة، وتنسب إلى زمن قيصر(1).

وإذا كانت معظم النصوص تذكر لقب ملك الروم، وهو قيصر من دون تحديد اسمه، فإن الأعشى يذكر هرقلاً، وكان يحكم الروم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم في قصيدة قالها الأعشى في مدح إياس بن قَبِيصة، عامل كسرى بعد النعمان بن المنذر(2)، وكانت الروم قد غزت الفرس غرة، فهزمهم إياس، ونجا هرقل ملك الروم. والأعشى في وصفه لهذه الحرب، قال إن هرقلاً قد ورث السؤود عن آبائه، وكما أكّد شجاعته وقوته، وإغارته على فارس، وإن كان هذا يدخل ضمن مدحه لإياس، من قبيل قدرته على أن يغلب الأقوياء، فلا بد من تأكيد قوة الخصم، إظهاراً لشجاعة ممدوحه الفائقة، فضلاً عن أن ذلك يعدّ من قبيل الاعتراف بقوة الروم وشجاعتهم أيضاً، فالأعشى لم ينكر شجاعة الروم، و لم يتجاهلهم، ولهذا وصف الأعشى هرقلاً في الأبيات السابقة بالكَبْش على مذهب الشعراء في المدح(3).

وفي العصر الأموي مدح أيمن بن خُرَيم بشر بن عبدالملك فقال موجهاً كلامه لعبدالعزيز ابن مروان(4).

ودَعْ بِشْراً يُقوّمهُم ويُحْدِثْ	لأهل الزَّيغْ إسلاماً جَديدا
كأنّ التـاجَ تـاجَ بنـي هِرقـلٍ	جَلَوهُ لأعظمِ الأعياد عيــدا

(1) انظر: ديوان أبي نواس، 101, وابن الشجري، الحماسة الشجرية، 2: 870.

(2) ديوان الأعشى الكبير، 278، 288.

(3) انظر: الجاحظ، الحيوان، 5: 456–457.

(4) الأصفهاني، الأغاني، 1: 217. وأيمن بن خُرَيم: صحابي أسلم يوم الفتح، سُمّي بخليل الخلفاء، لإعجابهم بعلمه وبفصاحته وحديثه. وممن اتصل بهم عبدالعزيز بن مروان. انظر: الأصفهاني، الأغاني، 20: 194. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 106.

على ديباجِ خَدَّي وَجهِ بِشـرِ إذا الألوانُ خالفتِ الخدودا

والأبيات السابقة تدل على أن هرقل كان مرتبطاً في أذهان العرب بالعزّ والسيادة والجاه لارتباطهم بالملك، فتاج ممدوحه ليس أي تاج، إنه تاج ينسب إلى بني هرقل، مما يعني أنه عُمِل بعناية فائقة، وزين بأغلى الجواهر.

2. حضارة الروم: الجمال والإتقان

ارتبط الروم عند العرب بتمثيلات في الجاهلية وما بعد الإسلام، تتصل بمظاهر من الحضارة مثل الصناعة والبناء، وهي تمثيلات شائعة، وبعضها قليلة مثل ذكر الكتابة(1)، التي ارتبطت بالعجم إجمالاً، فضلاً عن ذكر ميامس غزة عند حسان بن ثابت.

لقد اتصل بعض الشعراء بالروم من خلال رحلاتهم أو زيارتهم لبلاط الغساسنة أو غيرها من الظروف، فأحسوا بغربة بسبب اختلاف اللغة، ووصفوا كلام الروم بالتراطن، وقد تناولت هذا سابقاً في تمثيلات العجم، وهذا لا يشير إلى انتقاص لغة الآخر، بقدر ما يعكس الإحساس بالغربة اللغوّية وعدم المقدرة على فهم ما يقال، بسبب وجود حاجز لغوي يمنع التواصل، ولهذا شُبّه صوت الظليم والقطا بتراطن الروم في شعر علقمة بن عَبدة. وتأثر بهذا التشبيه فيما بعد الإسلام الفرزدق وذو الرّمة(2). وكما نسب إلى الروم الضجيج فقد «روي عن جُبير بن مُطعِم أنه قال: لولا أصوات أهل رومية وضجّهم، لسمع الناس صليل الشمس حيث تطلع وحيث تغرب»(3). وهذه المقولة فيها شيء من المبالغة، وربما قصد بها القائل كثرة عدد الروم، لأن كثيراً من المبالغات والخرافات نُسجت عن الآخر ممن عاش في مناطق غير التابعة للمسلمين.

وإذا كانت اللّغة حاجزاً يمنع التواصل، فإن الأمر يختلف مع التمثيل الصامت، الذي شاهده حسّان بن ثابت في غزة، ومن ثم وظّفه في هجائه لبني هذيل في قوله(4):

ألا أبلغْ بني الدَّيّان عَنّي   مُغْلَغلةً ورَهْطَ بني قيانِ

(1) انظر: ديوان جران العود، 66.

(2) انظر: ديوان علقمة الفحل، 62، وديوان الفرزدق 2: 255، وديوان ذي الرّمة، 400.

(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 446. جبير بن مطعم بن عدي بن عبد مناف، من النسابين المشهورين. انظر: ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، 5.

(4) ديوان حسان بن ثابت، 474. مغلغلة: رسالة، منتخب هواء، جبان، رماح غاب: القصب، ميامس: جمع ميمس.

وأبلغ كلَّ مُنْتَخبٍ هــَوَاءٍ رَحيبِ الجَوف من عَبدِ المَدَانِ

مَيامِسُ غَزَّةٍ ورِماحُ غابٍ خِفـافٌ لا تَقُـومُ بهـا اليَـدانِ

وظف حسان بن ثابت ثقافته، التي اكتسبها من رحلاته، في تصوير المهجو بالمثل الهزلي، وما يقوم به من تمثيل صامت Mime[1]، وقد تناول الدارسون هذين البيتين عند حديثهم عن الدراما في الأدب العربي القديم. وما يهمني هنا في ذكر حسان للميامس، ليس بوصفها أداءً دراميّاً، وإنما توظيفه له، فهو ينقلها من سياق حضاري، تُقدر فيه الأداءات الدراميّة، إلى سياق حضاري مختلف، لا تشيع فيه الأداءات الدرامية، وهذا يدل على أن العرب قد عرفوا بعض الجوانب من حضارة الروم، وتوظيف حسان للميامس في الهجاء، ربما يدل على أن العرب لم تنظر نظرة تقدير لهذا الأداء، الذي عُرِف عند اليونان منذ قبل الميلاد[2].

وكانت الروم حاضرة في ذاكرة العربي، بمهارتها في الصناعة والزراعة والبناء، بما تميزت به من إتقان وجمال، ولهذا حرص العرب على استقدام المهرة من البنائيين من الروم وشواهد ذلك ماثلة في بعض الآثار من مثل البَتراء وقصور تَدْمُر وغيرها[3]. وكما استعان الحبش بعمال من الروم لبناء القُلَّيْس[4]، بعد دخولهم اليمن، فضلاً على أن النّعمان بن امرئ القيس استعان بالسِّنمَّار، الذي بنى الخَوْرنق، وفيه ضُرِب المثل بسوء الجزاء فقيل جزاء سِنِمار[5]. وحتي إبان الدولة الأموية تأثرت المباني بالتصميم والزخرفة البيزنطيين.

ومما تميزت به حضارة الروم البنيان الضخم المزخرف، وربما كانت الضخامة أمراً ملفتاً للشعراء، لاسيما القصور والقناطر، ولشدة إعجاب الشعراء ببناء الروم وصفوا ضخامة

---

(1) للمزيد انظر: Alex Preminger (Ed), The new Princeton Encyclopedia of poetry and Poetics, 788

(2) انظر: توماس ليبهارت، فن المايم والبانتومايم، 8.

(3) انظر: إيلي قطرميز، أثر التفاعل الحضاري بين البيزنطيين والعرب، 26.

(4) انظر: جواد علي، المفصل، 8: 42.

(5) انظر: العسكري، جمهرة الأمثال، 1: 305.

الناقة بقنطرة الرومي، وبقصور بُصْرى في الشام، لأن الروم عرفوا بإتقان البناء وضخامتها، ويبدو أن هذه الصفة اقترنت بهم، واشتهروا بها، ويصف الأعشى ناقته قائلا[1]:

مَرَحتْ حُرّةٌ كَقَنطرِةِ الرُّو ... ميِّ تَفْرِي الهَجِيرَ بالإِرقالِ

ويقول طرفة بن العبد[2]:

لها مِرْفقانِ أَفْتلانِ كأنّما ... أُمَرّا بِسَلْميْ دالجٍ مُتشدِّدِ

كقَنْطرِةِ الرُّومي، أَقسمَ ربُّها ... لَتُكْتَنَفَنْ، حتى تُشادَ بِقَرمَدِ

يشبه الشاعر هنا ناقته بقنطرة الرومي، التي أُحكم بناؤها، وخصّ الرُّوم لأنهم مشهورون بإحكام البناء وإتقانه، وكذلك فإن ناقته ضخمة، متداخلة الأعضاء، متراصفة العظام. وقد وُصف بعض الشعراء ضخامة وعلو ناقته، التي تراكم شحمها بقصور بُصرى[3]، التي كانت تابعة للروم، قبل الفتح الإسلامي.

وليس أدل على إعجاب معظم الأقوام بمهارة الروم في البناء، من أن الفرس استعانوا بالروم عند بناء الإيوان، لعمل لوحات من الفسيفساء[4]. وأمر كسرى أنوشروان ببناء

---

(1) ديوان الأعشى، 55. تفري: تقطع وتسير.

(2) ديوان طرفة بن العبد، 33. سَلم: دلو له عروة واحدة. القرمد: الآجر. يشبه الشاعر مرفَقَيْ الناقة بدلويين يحملهما من يدخل إلى الحوض، مباعداً عضدية عن زوره. انظر: الديوان، الصفحة نفسها.

(3) انظر: إبراهيم محمد غماري، شعراء غطفان من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي، 52.

(4) انظر: أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، 380.

مدينة تشبه أنطاكية تماماً وسمّاها الرومية، بالقرب من المدائن(1). وكما أن الرشيد بنى «حصناً سمّاه هرقلة على الفرات، يحاكي به حصن هرقلة(2). إذاً ليس المغلوب هو من يقلد الغالب وحده، ولم يقتصر استحسان العرب واستجادتهم لما يصنع في الروم على مجال البناء وحده، وإنما في مجال صناعة الثياب أيضاً، لما امتازت به من تناسق في الألوان، وبراعة في النسج، ولما أُدخل فيها، من خيوط الذهب في الديباج الموشى والحريري(3)، وثياب الروم «هي الديباج، يضرب بحسنها المَثل»(4).

وقد قال أحد الشعراء مصوراً آثار الشّراب، في قلب ما يراه(5):

كأنّ الدِّيـكَ دِيكَ بني نُمَيـرٍ   أميرُ المؤمنين على السَّريرِ

كأنّ دجاجَهمُ في البيت رُقْطاً   وفودُ الرُّومِ في قُمُصِ الحَريرِ

وهذا يدل على ارتباط الروم في ذاكرة بعض الشعراء، بالحرص على ارتداء الملابس الغالية من الحرير والديباج الموشى، ذات الألوان المبهجة، مما يعني أن جانباً من تمثيلات الروم مرتبط بحبهم للجمال.

وبعض الشعراء قد ينسب الثياب الرومية، إلى مدن بعينها مثل مَيْسان(6) وبُصْرى(7)

---

(1) انظر: تاريخ الطبري، 2: 102.

(2) المسعودي: مروج الذهب، 1: 332.

(3) انظر: ستيفن رنسيمان، الحضارة البيزنطية، 313.

(4) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 535.

(5) انظرك البصيري، الحماسة البصرية، 2: 393. ووردت الأبيات نفسها مع بعض التغيير في الحماسة الشجرية، 2: 932.

(6) انظر: غوستاف غربناوم دراسات في الأدب العربي، 338. يتضمن الكتاب ما جمعه غربناوم من شعر أبي دؤاد الايادي.

(7) انظر: ديوان سلامة بن جندل، 137.

وأنْطاكية وهي من الثغور الشاميّة المشهورة عند العرب بجودة صناعتها، ولهذا فإن «كل شيء عند العرب من قبل الشام فهو أنطاكي»(1) ويبدو أن العرب كانت معجبة جداً بصناعات الروم، لاسيما الثياب، فكلما أعجبها شيء نسبته إلى أنطاكية(2). ويقول امرؤ القيس(3):

تَبَصّرْ خليلي هل تَرى من ظعائنٍ سَوالِكَ نَقْباً بين حَزْمي شَعَبْعَبِ
عَلَوْن بأنطاكيّةٍ فوق عِقْمةٍ كجِرْمةِ نَخْلٍ أو كَجَنَةِ يثْربِ

وامرؤ القيس وصف اختلاف ألوان ما على الهوادج باختلاف ألوان البُسر من حمرة وصفرة، أو ببستان في يثرب، ويبدو أن التناسق اللّوني وجمال النسج وبراعته، قد ذكرت هذه الألوان امرؤ القيس بجمال الطبيعة، واختلاف ألوانها وتناسقها. وكما أن الطبيعة تبعث في النفس الهدوء والرضا، وتشيع الجمال، فإنّ هذه الثياب تريح الناظر إليها، وتبعث فيه الإحساس بالجمال والرضا. وهناك راوية غير مشهورة لأحد أبيات زهير بن أبي سلمى يصف ثياب النساء الراحلات بأنها من أنطاكية(4). مما يدل على أن الثياب الرومية قد نالت استحسان العرب وإعجابهم، حتى صار كلّ ما يجلب من الشام أنطاكي، لشدة إعجابهم ببضائع الشام، وإن لم يكن من مدينة أنطاكية.

إذا كانت النصوص والأخبار تشير إلى جمال العجميات إجمالاً في الجاهلية والإسلام، فإنها في العصر الأموي والعباسي، تركز الحديث على جمال الروميات(5). ولأبي نواس

(1) البكري، معجم ما استعجم، 1: 200.
(2) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1, 213.
(3) ديوان امرئ القيس، 43, النقب: الطريق في الجبل، شعبعب: اسم ماء، الحزم: ما غلظ من الأرض. عِقمة: ضرب من الوشي، جرمة النخل: ما يُصرم من البُسْر.
(4) انظر: ديوان زهير بن أبي سلمى، 10.
(5) انظر: إيلي قطرميز، أثر التفاعل الحضاري بين البيزنطيين والعرب، 263 وما بعدها.

قصيدة طريفة يصف فيها جمال الرومية(1)، فيجمع في وصفها أجمل ما اتصفت به نساء الأرض، من الشام، والهند، والنوبة، والترك، لتكون الرومية ملكة الجمال العالمي، وربما دلّ هذا على شهرة الروميات بالجمال، وعلى إعجاب أبي نواس بهن.

وارتبطت تمثيلات الروم عند العرب بالصناعة والزراعة، وجعلت كثيراً من شعراء العصر الجاهلي وما بعده، ينسبون الصناعات والمزروعات إلى بعض مدن بلاد الشام، التي كانت تابعة للروم، فذكر بُصرى الشام يستدعي إلى الأذهان ما قيل عن سيوفها وخمرها(2)، في حين أن ذكر أَنْدَرِين يحيل إلى جودةحبالها وخمرها(3)، في حين اشتهرت بعض المدن بخمرها مثل بَيت رَأْس(4) وأَذْرِعات(5) وعَانة(6)، بينما اشتهرت مَشَارِف الشام بالسيوف المشرفية(7).

---

(1) ديوان أبي نواس، 307.

(2) انظر مثلاً: السكري، شرح أشعار الهذليين، 1: 351، 3: 1134، وفاء السنديوني، شعر طيء وأخبارها، 357، ديوان النابغة الذبياني، 131. بُصْرى: موضع في بلاد الشام قصبة كورة حوران.

(3) انظر: ديوان امرئ القيس، 184 وديوان النابغة الذبياني، 116، وديوان كعب بن زهير، 243. وعلي أبو زيد، شعر قبيلة تغلب، 2: 49. أندرين: موضع في بلاد الشام بالقرب من حلب.

(4) انظر: ديوان النابغة الذبياني، 227، وديوان حسان بن ثابت، 56، 434. بيت رأس: كورة بالأردن.

(5) انظر: ديوان بشر بن أبي خازم، 144. ومحمد علي دقة، ديوان بني أسد، 2: 256. أذرعات: بلد في أطراف الشام بالقرب من عمّان والبلقاء.

(6) انظر: ديوان المسيب بن علس، 11، 119، ديوان الأعشى 143، 247، وديوان امرئ القيس، 115. عانة: بلد بالشام بالقرب من الرقة.

(7) انظر: ديوان عنترة بن شداد، 107، وديوان امرئ القيس، 33، وديوان سلامة بن جندل، 109. المشارف: قرى قرب حوران.

ثانياً: تمثيلات السود

1. أولاد حام بن نوح: الحبشة والزنج والنوبة

كثيراً ما ذكر الشعراء أصناف السودان، وهم من الحبشة والزنج والنوبة، ونسبوهم إلى حام بن نوح أبيهم. وسأقف وقفة قصيرة عند موقف العرب من السود بشكل عام، ولأركز حديثي على الحبشة، وكيف تجلّت تمثيلاتهم في الأدب العربي، لاسيما الجاهلي، وما قيل عنهم في كتب التاريخ، مع محاولة التعرف على الظروف، التي أسهمت في تشكيل التمثيلات.

وما يلفت الانتباه أن أكثر من يرد ذكره في الشعر، من أبناء نوح عليه السلام هو ابنه حام، خاصة عند ذكر السودان. وعند الرجوع إلى المصادر، يتضح أنها تركز على أمرين، اختلاف ألوان أبناء حام، مع تعليل سواد حام، كما تذكر اختلاف أماكنهم. وأما سبب سواد حام، فذلك لأن «نوحاً عليه السلام نام، فانكشفت عورته، فرآها حام فضحك ولم يُغطه، وسكت يافث ولم ينكر عليه فصاح سام عليهما، وعلم ذلك نوحاً فدعا على حام، أن يكون ولده سوداً مشوهين عبيداً لولد سام»(1).

وهناك سبب آخر يذكر لسواد حام، الذي خالف أمر أبيه باعتزال النساء، فاجتاز الرّماد الذي وضع بين الرجال والنساء، فعلم نوح عليه السلام، أن هناك من خالف أمره، وحين سأل عن الفاعل، لم يخبره حام عن الحقيقة، فقال نوح «اللهم سود وجهه ووجه ذرية من عصى، ووطئ أهله. فولدت امرأة حام غلاماً أسود، فسمّاه كوشا، فعلم أن الدعوة أدركته»(2).

والخبران السابقان يبرران سبب سواد ذرية حام، وكأن سواد البشرة أمر لابد من

---

(1) المسعودي، أخبار الزمان، 107.

(2) وهب بن منبه، كتاب التيجان، 32.

تسويغه، مع تجاهل سبب اختلاف ألوان ابني نوح سام ويافث، ورغم أن هناك أخباراً نسبت هذا الاختلاف إلى اختلاف ألوان التربة التي خُلِق منها آدم كما مرّ في الفصل الثاني، فلماذا يبرر السّواد؟ هل يعني هذا أن العرب نظروا إلى أن اللّون الأبيض بأنه اللّون البشري الأصلي، وأن تدرجات الألوان من بياض وسمرة وحمرة وصفرة كلها مقبولة، في حين أن السّواد بحاجة إلى اختلاق حكاية له وإلى تسويغ؟ وليس هذا الأمر قاصراً على العرب وحدهم، فهناك أساطير عالمية مختلفة تسوغ سبب سواد بعض بني البشر، وتربط ذلك بالعقاب وبالذنوب[1].

وإذا كانت ألوان البشر ومنها لونا سام ويافث، حيث البياض والحمرة والصفرة، قد بررت بألوان التربة، فإن لون السّواد قد برر في مواطن مرتبطة بغريزة الجنس، فكأن الخبر الأول نزع عن حام صفة الحياء، في حين أن الخبر قد أكّد صفة الشهوة، وعدم القدرة على كبح جماح النفس. ويترتب على هذا أن سواد اللّون هو لعنة وعقاب من نوح عليه السلام على أبناء حام فضلاً عن وصفهم بمشوهين، فكأن سماتهم الخَلْقية هي تشويه لسمات سام ويافث، وكأن هذا كلّه يُسوّغ للبشرية موقفها من السّود، وما ينسب إليهم من صفات سلبية، وتمثيلات تنتقص قدراتهم.

ولا يقتصر الأمر على إيجاد مُسوّغ للسواد فاللّعنة والدعاء لا ينزلان على حام وحده، وإنّما على أبنائه أيضاً، حيث قال نوح عليه السلام «ملعون حام، عبد عنيد يكون لإخوته. ثم قال: مبارك سام، ويُكثر الله يافث»[2]. ومن ثم فقد اكتوى السود إجمالاً بنيران العبودية، خلال فترات طويلة من تاريخ البشرية، فضلاً عن أن هذا ما صاغته الذاكرة الجمعية عن العقاب، يُسوّغ أن تكون البركة والنبوة في أبناء سام، والسبق إلى أفضل الأماكن للاستقرار بها[3]. وهذه المرويات والأخبار تؤسس علاقة أبناء نوح على الصراع، وتنسب اللعنة إلى حام وإلى أبنائه وحدهم.

ويمكن القول إن الحديث عن أبناء حام، واختلافاتهم الخَلْقية، والخُلقية، فضلاً عن

---

(1) انظر: عبده بدوي، السود والحضارة العربية، 21.

(2) المسعودي، مروج الذهب، 1: 41.

(3) انظر: وهب بن منبه، كتاب التيجان، 334.

اختلاف أماكن سكانهم قد صيغت بشكل ما، لتؤسس نظرية عامة -إن صح التعبير- عن البشر، ولتحمل التمثيلات المتشكلة لهم، ضمن سرد حكاية تشكل التاريخ الإنساني، ويبدو لي أن هذه النظرية العامة حاولت أن تلبس لبوساً علمياً، يضفي عليها مصداقية لإبعادها عن الأصل التاريخي العام، ولإضفاء خصال محددة لكل جنس بشري وهو ما عُرِف عند اليونان ثم العرب بالحديث عن الأقاليم السبعة، والنيء والمطبوخ(1)، ولاسيما في حديث الجاحظ عن الزنوج.

لقد اهتم العرب بوصف السود، وأكثر ما ذُكر في الشعر الجاهلي فهو عن الحبشة، إضافة إلى ذكرهم العبيد، وتدخل في فئتهم من وقع في الأسر حتى من غير البيض، وإن كانت لفظة العبد، ارتبطت في كثير من الأحيان بالسّود أكثر من غيرهم. ويرد حام في الشّعر الجاهلي، بوصفه أباً للسّود، ولاسيما في شعر عنترة، من مثل قوله(2):

وأنا المجرّبُ في المواقف كلِّها ... من آل عبسٍ مَنْصبي وفِعَالي

منهم أبي شَدّادُ أكرمُ والدٍ ... والأُمُّ من حَامٍ فهم أَخْوالي

وهنا أتساءل: لماذا ذكر عنترة بن شداد نسب أمّة؟ وهل يفخر بها في ثقافة نظرت نظرة دونية للسود؟ إضافة إلى أنه وقع في الثنائية الدائرة حول السواد والبياض، وأما الافتخار بالأصل غير العربي فهو متأخر، برز بقوة في العصر الأموي. إضافة إلى أن عنترة، لا يعتز بنسبه من جهة أمّه، بل يراه مصدر ضعفه، لذا فهو بحاجة إلى حماية، حيث يقول(3):

---

(1) للتوسع في هذا الموضوع: انظر نادر كاظم، تمثيلات السود، 216 وما بعدها. الأقاليم السبعة نظرية يونانية تأثر بها العرب، تقسم الأرض إلى سبعة أقاليم، وكل إقليم يؤثر في سكانه من حيث ألوان الوجوه والطبائع وعلى البيئة الطبيعية من مناخ ونباتات وحيوانات.

(2) ديوان عنترة بن شداد، 129. هذه القصيدة مما لم يروه الأصمعي ولا البطليوسي.

(3) ديون عنترة بن شداد، 119.

إنّي امْرؤٌ من خيرِ عَبْسٍ مَنْصباً   شَطْري وأَحمي سَائري بالمُنْصلِ

ذمّت العرب السّود، ومنهم العبيد والإماء[1], ويرد ذلك في شعر الأعشى[2] وحسان ابن ثابت الذي ينسب المهجو إلى بني حام[3]. وأكثر ما ذمّته العرب هو السّواد مع القصر، ولهذا يثبت الشاعر هاتين الصفتين في الهجاء[4]، في حين أنه ينفي هاتين الصفتين في المدح.

وحاول الشعراء الرّدّ على من يبخس قدرهم، وقاوموا التمثيلات التي حصرتهم في ألوان بشرتهم وصفاتهم الجسدية، من خلال التركيز على ثيمة الألوان، والدفاع عن سوادهم، إضافة إلى ثنائية العبد والحرّ، وهذا يتجلى كثيراً ولاسيما في شعر عنترة، الذي يقاوم هذه التمثيلات، وإن لم يستطع إلا أن يقع في حبائل ثنائية اللّون الأبيض والأسود، لارتباط اللون الأبيض بالفضائل والمحاسن، ولارتباط اللّون الأسود بالظلام والشّر والشياطين، وهذا لا يقتصر على الثقافة العربية وحدها[5].

إن شعور عنترة بن شداد وغيره من السّود بعقدة النقص، مرده لا لسواد ألوانهم في حدّ ذاتها، وإنما لوجودهم في مجتمع يهتم بنقاء النسب العربي، ويحرص على عدم خلط دمائه بالسوّد، لأنهم لو كانوا في الحبشة مثلاً، حيث يكون السود في مركز القوة، فإن الأمر سيختلف، لكنهم مثّلوا أقلية في الجاهلية وفي الدولة الأموية، وحاولوا أن تشفع لهم أخلاقهم وشجاعتهم، ليقاوموا التمثيلات التي ارتبطت بالسّود، ومن ثم «فالأسود ليس مسألة صبغة لونية. فالأسود الذي أتحدث عنه هو فئة تاريخية وسياسية وثقافية»[6].

وكان الشعراء يحاولون تقويض ثنائية الأبيض والأسود، لكنهم رسّخوها بدلاً من

(1) انظر: الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 221–223.
(2) انظر: ديوان الأعشى، 323.
(3) شرح ديوان حسان بن ثابت، 454–455. وانظر كذلك: 278–456.
(4) انظر: ديوان بشر بن أبي خازم، 57. وديوان الفرزدق، 1: 377. وانظر: الجاحظ، البيان والتبيين، 3: 107.
(5) انظر: فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، 428–429.
(6) ستيورات هول، هويات قديمة وجديدة، ضمن كتاب الثقافة والعولمة والنظام العالمي، 86.

تفكيكها، ليتمّ بناء الثنائية ضمن أُطر أخرى تحاول أن تبرز سمات إيجابية للسود، كي يواري السود عقدة اللون الأسود، وما يترتب عليه من تمييز عنصري ضدهم، إنها محاولة اعتذار للمجتمع، فكأنهم يحاولون تقديم شهادة بحسن سيرتهم، وجليل أعمالهم. فهذا عنترة يقول[1]:

يَعيبُون لَوني بالسَّـواد جَهالَــةً ولولا سوادُ اللَّيل ما طلعَ الفجرُ

وإن كانَ لوني أَسْوداً فخصائلي بياضٌ ومن كَفيَّ يُسْتَنْزَل القَطْرُ

هنا يقدم عنترة الخصال والأخلاق البيضاء في مقابل سواد لونه، والمعنى ذاته يتكرر عند سُحَيْم عبد بني الحَسْحاس، لكنه يضيف إليه ثنائية العبد والحر ويفخر بشعره[2]:

أَشعارُ عَبدِ بني الحَسْحاسِ قُمْنَ له يومَ الفَخَارِ مقامَ الأصلِ والوَرِقِ

إن كنتُ عَبْداً فَنَفْسـي حـُرّةٌ كَرَمـاً أو أسودَ اللونِ إني أبيضُ الخُلُـقِ

الشاعر هنا يرفض أعراف المجتمع الجاهلي القائمة على الأصل واللّون، فيستبدلها بالشِّعر والنفس الحُرة، والأخلاق البيضاء. في حين عنترة يضيف إلى ذلك ذكره لشجاعته وفخره بأفعاله[3]، في مقابل التفاخر بالأنساب واللّون الأبيض، لكن عنترة حاول أيضاً أن يعتذر عن سواده، بأنه لون المسك، وأنه ليس له دواء[4]، ويتكرر الأمر عند الشعراء بوضع ثنائية بيضاء وسوداء، لذكرمفاخر السواد الجمّة في مقابل مفخرة بياض البشرة،

---

(1) ديوان عنترة بن شداد، 89.

(2) ديوان سُحيَم عبد بني الحسحاس: 55. هو شاعر نوبي عجمي، اشتراه بنو الحسحاس وهم من بني أسد، وعاش حتى عهد عثمان. انظر: الأصفهاني، الأغاني، 22: 213, الورق: المال.

(3) انظر: ديوان عنترة بن شداد، 82, 90, 176.

(4) المصدر نفسه، 7.

ويظهر هذا عند المتنبي[1] في مدحه لكافور الأخشيدي، وإن كان المتنبي قد سخّر بعد ذلك كلّ ذخيرته الثقافية لذمّ كافور[2].

ولم تكن تمثيلات السود كلها سلبية، فهناك من الشعراء من تغزل بالنساء السُّود، ومنهم من فضل بنات حام على بنات الفرس[3]، حتى أن الشاعر يحب سود الكلاب، لحبّ محبوبته، وإن كان هذا يدخل في باب الغلو والإفراط، نظراً لموقف الثقافة من الكلاب السود. وهذه التمثيلات حاولت اختراق التنميط السّلبي للسود، لكنها لم تكن شائعة. ولا تعدُّ الثقافة العربية الثقافة الوحيدة التي اتخذت موقفاً من السود، وعلى الرغم من دور الإسلام لتحييد الفروقات بين البشر، وجعلها فيما يستطيع الإنسان فعله، ألا وهو التقوى، بدلاً من المعايير السابقة على ولادة الإنسان، والمرتبطة بالنسب واللّون وغيرها. وفي العصر الحديث نظرت الإمبراطورية البريطانية إلى السود على أنهم همجيون، لابد من تمدينهم عن طريق المبشرين. ويتم تمثيل السّود في وسائل الإعلام على أنهم كسالى، وأكثر قابلية للخضوع للبيض، في حين يتم تمثيل الشباب السّود على أنهم مدمنو مخدرات ومجرمون[4]. إن هذه النظرة تستند إلى التفاوت بين البيض، الذين يسيطرون على مقاليد الأمور، والسود الذين يحاولون مساواة أنفسهم بالبيض. وهي مساواة تكفلها كثير من الدول، لكن قد توضع لها عراقيل عرفية تمنع تحقيقها تماماً.

---

(1) انظر: ديوان المتنبي، 1: 111.

(2) انظر: ديوان عنترة بن شداد، 169، انظر: ديوان المتنبي، 2: 104، 3: 204، 4: 207.

(3) انظر: الزمخشري، ربيع الأبرار، 3: 728–729.

(4) Chris Barker, the sage dictionary of Cultural studies, p. 188

2. الحبش

اختلط العرب بالسود خاصة الحبش، في حين أن ذكر الزنج قليل جداً في الشعر الجاهلي، وهذا يعني أن معظم حديثهم عن السودان، سيتركز على أمرين، أولهما العبيد السّود ممن يعملون في شبه الجزيرة العربية والحبش، الذين اصطدم العرب معهم في أكثر من حادث تاريخي، مما أسهم في تشكيل تمثيلات للسود، ستبقى راسخة إلى عصور متأخرة جداً.

وعلى عادة العرب في تعليل الأسماء، فإن اسم الحبش ارتبط بنسبهم وبلونهم. وأما بالنسبة إلى نسبهم فهم من أولاد حبش بن كوش بن حام[1]. والحَبَش «جنس من السُّودان، وهم الأَحْبُش والحُبشان.. واحتبشت المرأة بولدها، إذا جاءت به حَبَشي اللّون»[2] وقد يلقب الشخص بالنجاشي للونه مثلما لُقّب أحد الشعراء[3]، كما توصف الإبل بالحبشية، والنمل بالحبشي، لسواد لونهما.

وكان العرب مهتمين بتأكيد صفتين خلقيتين عند حديثهم عن السودان إجمالاً، ومنهم الحبش، والصفتان هما سواد اللّون والشّعر لأن «ولد حام كلّ أسود جَعْد قَطَط»[4]، وفي ذلك يقول عنترة بن شداد متحدثاً عن نفسه، وذاكراً نسبه من جهة الأم[5]:

عجوزٌ من بني حامِ بن نوح   كأن جَبينَها حَجَرُ المقامِ

---

(1) انظر: المسعودي، أخبار الزمان، 90.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة حبش.

(3) النجاشي هو قيس بن عمرو بن معاوية، من بني الحارث بن كعب، قدم على عمر بن الخطاب، وكان مع علي بن أبي طالب في حروبه، وفرّ عنه، بعدما جلده بسبب شربه الخمر إلى معاوية بن أبي سفيان. انظر: العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة، 1319.

(4) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 26: 214.

(5) ديوان عنترة بن شداد، 159.

وقيل عن نُصَيب الشاعر(1):

أخٌ لي من بني حامِ بن نُوحٍ كأنَّ جبينَهُ حَجَرُ المَقَامِ

وأحياناً تذكر صفات أخرى مثل الشفاه وشكل الأنف، وكبر الرأس، مثلما جاء في شعر عبدالله بن الزبير، حين هجا عبدالرحمن بن أبي الحكم(2):

وأنتم بني حامِ بن نُوحٍ أرى لكمْ شفاهاً كأذنابِ المشَاجرِ وُرّمَا

فإنْ قلتَ خَالي من قُريشٍ فلم أجدْ من الناسِ شَرّاً من أبيك وألأما

صَغيراً ضَغا في خرقةٍ فأمضَّهُ مُربِّيهِ حتى إذ أهمَّ وأفطما

رأى جلدةً من آل حامٍ متينةً ورأساً كأمثالِ الجَريبِ مُؤَوّمَا

ومما سبق يتضح أن العرب اهتموا بوصف السود، ومنهم الحبش، وأورد كثير من العلماء والمؤرخين ما ذكره جالينوس عن خصالهم، ومنها «تفلفل الشعّر، وخفة اللِّحى، وانتشار المنخرين، وغلظ الشفتين، وتحدد الأسنان، ونتن الجلد، وسواد اللّون،.. وكثرة الطرب»(3). وهذه الخصال زادت من تأكيد صفاتهم عند العرب، واستثمرها من كتب عن الرحلات من المؤرخين والرحالة العرب، لتأكيد البهيميّة والوحشية

---

(1) الثعالبي، رسائل الثعالبي، 92.
(2) شعر عبدالله بن الزبير، 128–129. المشاجر: مفردها مشجر: عيدان الهودج. ضغا: صاح وضجّ. أمضّ: آلم، الجريب، مكيال قدره أربعة أقفزة. المؤوم: عظيم الرأس. خالي: يقصد به معاوية بن أبي سفيان.
(3) أبو الفداء، المختصر في تاريخ البشر، 1: 122.

في طبائع السود(1).

وكانت الحبشة سوقاً تجارياً مهماً، للرقيق والأخشاب والتوابل والجلود(2)، وساهمت في رفد أسواق التجارة العالمية في العصر الجاهلي والإسلامي باحتياجاتها، وشارك العرب في هذه التجارة بحكم موقعهم الجغرافي، والرحلات التي نظمتها قريش عن طريق الإيلاف. وكما أن وجود عدد من الحبش في البحرين وهَجَر وغيرها، ساعد على تأثر العرب بهم في بعض مناحي الحياة، فأخذ العرب منهم بعض العادات في وقت مبكر من العهد النبوي، وفي عهد الخلفاء الراشدين مثل رقص الحجل وأنواع من الغناء، وحمل النساء على النعوش(3).

وأما في الإسلام فقد امتدح اللّه سبحانه وتعالى في القرآن الكريم النصارى الذين ساندوا الدعوة الإسلامية(4)، وفُسر المقصود بالنصارى في الآية بأنهم الحبش، خاصة ملكهم النجاشي، وربما يكون ملكاً لإقليم من الحبشة، وليس ملكاً على الحبشة كلها(5)، لأنها كانت مقسمة إلى أقاليم عدة، ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم النجاشي ووصف أرضه، حين وجّه أصحابه للهجرة، فقال «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد. وهي أرض صدق»(6). وكما طلب منه الرسول صلى الله عليه وسلم من النجاشي أن يخطب له أمّ حبيبة، بعدما تنصر زوجها في الحبشة، ومات نصرانياً، فقدّم النجاشي مهرها(7). وهناك بعض الروايات التي تذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد صلى صلاة الغائب بعدما سمع بوفاة النجاشي(8).

وامتدح أبو طالب بن عبدالمطّلب النجاشي، عندما ذكر هجرة بعض المسلمين إلى

(1) انظر: نادر كاظم، تمثيلات السود، 195.
(2) انظر: الحيمي، سيرة الحبشة، 24.
(3) انظر: عبدالمجيد عابدين، بين الحبشة والعرب، 124.
(4) انظر: سورة المائدة، الآيتين 81–82.
(5) انظر: رجب محمد عبدالحليم، العلاقات السياسية بين مسلمي زيلع ونصارى الحبشة، ص34.
(6) السهيلي، الروض الأنف، 2: 69.
(7) انظر: تاريخ الطبري، 3: 165. وانظر السهيلي، الروض الأنف، 4: 255.
(8) انظر: السهيلي، مصدر سابق، 2: 94.

الحبشة، في قوله[1]:

فَبَدَّلهم ربُّ العِبادِ بِدَارِهم   جوارَ كريمٍ سيدٍ ذي فواضلِ
جوارَ النجاشيِّ الذي ليسَ مثلَهُ   مليكٌ مجيرٌ للضِّعافِ والأراملِ

والرسول صلى الله عليه وسلم حفظ للحبش هذا المعروف، فقال «اتركوا الحبشة ما تركوكم»[2]ورويت عنه بعض الأحاديث التي يظهر فيها تقديره للسود، منها قوله «سادة السودان أربعة: لقمان الحبشي، والنَّجاشي، وبلال، ومِهْجَع»[3]. وكما لم ينكر عليهم لعبهم في المسجد، ولم يمنع السيدة عائشة –رضي الله عنها– من الوقوف خلفه لمشاهدتهم، وحين زجر عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– الحبش قال له الرسول صلّى اللّه عليه وسلم: «دَعْهم. أمناً يا بني أرفدة»[4].

لقد أرسى الإسلام مبدأ التقوى ليكون مقياساً للتفاضل بين الناس، وأكد مساواة البشر، لكن حتى في العهد النبويّ كان هناك من يذكر بالفوارق بينهم، خاصة وأن المشركين أنكروا أذان بلال فوق الكعبة[5]؟ علاوة على أن الموقف من العبيد والسود إجمالاً عاد إلى سيرته الأولى، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو موقف اجتماعي في أساسه، وإن كان كثيراً من السود قد نالوا حقوقهم، خاصة ممن اعتقوا، لكن النظرة السلبية لم تتغير كثيراً بالنسبة إليهم.

إن تمثيلات الحبش إيجابية في بداية الدعوة الإسلامية، لكن التمثيلات السلبية التي

(1) ديوان أبي طالب بن عبدالمطلب، 258.
(2) موسوعة السنة، سنن أبي داود، 4: 490.
(3) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 5: 261. مهجع: مولى عمر بن الخطاب، أول قتيل بين الصفين في غزوة بدر. انظر: الجاحظ، الرسائل، 1: 180.
(4) القسطلاني، إرشاد الساري إلى صحيح البخاري، 8: 34. أمنا: دعا لهم بالأمن، أرفدة: هو اسم جد الحبشة أو اسم أمه.
(5) انظر: ابن منظور، مصدر سابق، 5: 263.

سبقت الإسلام، اخترقت هذه الإيجابية، وجعلتها مؤقتة، لتعاد التمثيلات السلبية السابقة، وترسخ بقوة. والسؤال الذي يطرح هنا لماذا كانت تمثيلات السود إجمالاً سلبية عند العرب؟ وهل يكفي ارتباط صفة العبيد عند العرب بالسّواد لتشكيل هذه التمثيلات؟ وإن كانت كلمة العبد، تطلق على من فقد حريته بسبب الحروب وغيرها؟ ومن ثم فإن فئة العبيد لا تقتصر على السود، فهناك كثير من البيض وقعوا في الأسر؟ وبالعودة إلى التاريخ يتضح أن العرب عانوا من احتلال الحبشة لليمن مرتين؟ وقتل الحبش سيف بن ذي يزن بعدما تغلب عليهم، وأسقط دولتهم في اليمن، وكما أن أبرهة الأشرم حاول هدم الكعبة في عام الفيل (570–571م).

لقد تحدثت عن غزو الحبش لليمن سابقاً، وعن وفد التهنئة الذي ذهب إلى سيف بن ذي يزن وضمّ أشراف العرب، ولهذا سأتحدث هنا عن سيف بن ذي يزن، وعن محاولة هدم الكعبة، وأيّاً ما قيل عن العداء بين القحطانيين والعدنانيين، إلا أنني أظنّ أن معظم ما أثير حول هذا الموضوع هو متأخر جداً، خاصة في العصر الأموي، لأن العدنانيين أحزنهم ما أصاب القحطانيين[1]، فوجود الحبش في جنوب شبه الجزيرة العربية خطر يهدده وجودهم واستقرارهم، ولأنهم لقاح لا يدينون لأي ملك، وسيؤثر هذا الاحتلال على تجارتهم، التي كانت دعامة من دعائم اقتصادهم، ومن ثم فإن ذهابهم للتهنئة هو رفض لاستيلاء الحبش على اليمن وتأكيداً لحقّ سيف بن ذي يزن، الذي تمثل لهم في صورة بطل مغوار، استطاع طرد الحبش، بمساعدة الفرس، وإخراجهم من شبه الجزيرة العربية.

وقصيدة أمية بن أبي الصلت تصور سيف بن ذي يزن بطلاً عانى كثيراً، ليسترد ملكه، لكنه قُتل على يد الحبش من خدمه، الذين وكل إليهم حمايته، فغدروا به، أي أن الحبش احتلوا الأرض، وقتلوا البطل، وهددوا المركز الديني لكثير من العرب، ولاسيما مكة. فهل كان لنصرة الحبش ممثلين في ملكهم النجاشي للدين الجديد؟ واستقباله للمهاجرين من المسلمين أثر عظيم لنسيان كل ما حدث في الماضي؟ ولاسيما أن موقف نصرة الإسلام تحول إلى عداء بعد وفاة النجاشي، وتحولت الحبشة إلى مصدر

(1) انظر: وهب بن منبه، كتاب التيجان، 318.

خطر على الدولة الإسلامية.

ومهما قيل عن أسباب غزو الحبش لليمن، من أنها جاءت لنصرة المسيحيين في اليمن، الذين أحرقهم ذو نواس في الأخاديد، فسمّوا في القرآن «أصحاب الأخدود»، علاوة على الدافع الاقتصادي، إلاّ أن هذا كلّه يصبّ في الصراع الأساسي بين الفرس والروم، وهذا يعني أيضاً أن محاولة هدم الكعبة، كانت رغبة من الروم، ويمثلهم الحبش في السيطرة على الطرق التجارية في شبه الجزيرة العربية، وكما أن مساعدة الفرس لسيف بن ذي يزن هدفها الحقيقي هو إخراج الحبشة الموالين للروم.

فهل يمكن للعرب أن ينسوا تهديد أمنهم واستقرارهم، والاستيلاء على أرضهم؟ إن هذا يحتاج إلى وقت طويل لنسيان ما حدث، وهل يمكن لأهل مكة أن ينسوا صعودهم فوق الجبال والشّعاب، وأعينهم معلقة بالكعبة، والفيل يقترب منها؟ إنهم فوق والحبش تحتهم، يهددون مركزهم الديني والاقتصادي، حيث يحجّ الناس إلى مكة فيشترون ويبيعون، إذاً الكعبة هنا تحولت إلى رمز لهم لكل جوانب حياتهم، كانت بالنسبة إليهم معركة وجود، وكما أن غارات الحبش بعد ظهور الإسلام عززت من فكرة عدائهم ونمطت تمثيلات السود.

وأما في الإسلام فقد توقع المسلمون عدواناً من الحبش، لأن الرسول صلى اللّه عليه وسلم قد نهى عن تهييجهم فقال «اتركوا الحبشة ما تركوكم، فإنه لا يستخرج كنز الكعبة إلاّ ذو السوقتين من الحبشة»(1). وهاجم الحبش في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ساحل البحر الأحمر (جدة)، وفي عهد عمر بن الخطاب، وفي عهد بني أمية هاجموا مدينة جدّة أيضاً للمرّة الثالثة عام (83 هـ)(2). وهذه الغارات ما كانت لتنجح لولا ضعف خبرة المسلمين بركوب البحر، لكنّ بني أمية حاربوهم واستطاعوا السيطرة على الموانئ التي ينطلق منها الحبش.

وهناك تمثيلات عدة للحبش، ومعظمها أتى فيها ذكرهم للتشبيه، بمعنى أن ذكرهم

---

(1) موسوعة السنّة: سنن أبي داود، 4: 490. ورقم الحديث: 4309. ذو السوقتين: تصغير لكلمة ساق، وأدخلت التاء، لأن كلمة ساق مؤنثة.

(2) انظر: رجب محمد عبدالحليم، العلاقات السياسية بين مسلمي زيلع ونصارى الحبشة، 37.

طارئ جزئي ومتمم لغيره، وهذا يدل على أن علاقة العرب بالحبش غير وثيقة. ومعظم التمثيلات تركز على سواد ألوانهم، وقد يصف بعض الشعراء نشاط البقر الوحشي والإبل بالحبشي[1] ولا يعدّ التشبيه بالحيوان أمراً غريباً على العرب أو العكس، وهو ما سأقف عنده بإسهاب في الفصل الأخير، لكن ما يهمني هنا أن أقف عند تمثيلات الحبش، التي تكرر فيها تشبيههم بالنعام والغربان بالحبش، فهل حملت هذه التمثيلات دلالة أبعد من الاشتراك في اللّون الأسود؟ وما الذي أضمرته من محمول تاريخي متوارث؟

ومعظم التمثيلات تحمل دلالة أبعد من اللّون، إلاّ في شواهد قليلة منها[2]:

أَنْعَتُ غَيْثاً حَسَناً نَبَاتُـهُ ... كالحَبَشي حولَهُ بَناتـُهُ

شبّه الشاعر هنا النبات الأخضر الذي يتراءى سواداً للناظر بالحبشي، والعرب تسمى الخضرة سواداً[3]، لكن لا يبدو أن الأعشى اعتمد على التشابه اللّوني بين الزّق والحبشي وحده، في قوله[4]:

وإذا غَاضَـتْ رَفَعْنـا زِقّنـا ... طُلُقَ الأَوْداجِ فِيهَـا فَانْفَسَـحْ

ونُسِيحٌ سَيَلانٌ صَـوْبِـهِ ... وهو تَسياحٌ من الرَّاحِ مسحٌ

تحسبُ الزِّقَّ لَديها مُسَنداً ... حَبَشِيّاً نَامَ عَمْـداً فانبطَـحْ

---

(1) انظر: ديون نابغة بني شيبان، 151.

(2) ديوان سحيم عبدالحسحاس، 68. وانظر: ديوان الأعشى الكبير، 183، حيث يشبه الأعشى سواد القيان بسبب البرد بالحبشيات.

(3) انظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة خضر.

(4) ديوان الأعشى، 293. غاض: غار وجفّ، طلق: المحلول، الأوداج: عرق الأخرع الذي يقطعه الذابح، أساح: أجرى. لديها أي الباطية. ولعل بداية البيت الثاني ونُسيحٌ، حتي يستقيم الوزن. ونسيح مصغر نسيح، وهو واد باليمامة، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 4: 388، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (نسح).

يصور الأعشى هنا الزّق الفارغ بالحبشي المنبطح، فبعد أن حلوا الرباط، اندفع الخمر مثل الدم من أوادج الذبيح، إلاّ أن الشعراء فيما بعد صوروا الحبشي بالزقّ، وهو يذبح وتقطع أوصاله ويعنون به فتح رباط الزّق، وهذا يرد في شعر أبو الهندي[1] وفي شعر آخر[2].

ويرد في تشبيه العلوي الأصفهاني الزق بالحبشي في قوله[3]:

عَجبتُ مـن حَبَشـيٍّ لا حَـراكَ بـهِ | لا يُدركُ الثَأرَ إلا وهـو مَذْبـوحُ
طوراً يُرى وهو بين الشربِ مُضْطجعٌ | رغو الزِّقاقِ وطوراً وهو مَشْبوحُ

وهذه التمثيلات وإن كانت متأخرة فإنها تصور الحبشي مُقطعاً مذبوحاً؟ قد يقول قائل إن ذلك مما ذكر في أشعار العرب، من وصف الخمر بدم الذبيح، إلاّ أنه جاء من دون تحديد جنس هذا الذبيح أو عرقه. فهل هذه التشبيهات هدفها فنّي، ومقصدها المبالغة والغلو، في محاولة للخروج عن السّائد الموروث في الشعر العربي؟ وهل هي بريئة من أي تمثيلات سلبية، تختزن داخلها النظرة الدونية للسود إجمالاً، ولما فعله الحبش بهم قبل الإسلام؟ وهل صرح الشّعراء المحدثون بما اختزله القدامى من تشبيه السود بالغربان والنعام؟

وما يلفت الانتباه في تلبية العرب، خاصة قبيلة علكّ. إرسالها غلامين وهما عريانان، فلا يزيدان على أن يقولا «نحن غربا علكّ»[4] لتلبي خلفهما قبيلة علكّ. وكما أن العرب سمّت

---

(1) انظر: ابن الشجري، الحماسة الشجرية، 2: 838.
(2) أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، 1: 329. وانظر: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 815.
(3) أبو هلال العسكري، مصدر سابق، 1: 329.
(4) محمد بن حبيب، المحبر، 313.

شعراءها وفرسانها من السود بأغربة العرب، ومنهم عنترة بن شداد(1). وهنا أتساءل: لماذا وصفت العرب السود، ومنهم من نسل الحبش بالغربان؟ وهل يكفي التشابه اللّوني؟ ألا يستدعي ذكر الغراب، الشؤم والنحس؟ ألم يكن دخول الحبش كقوة إلى شبه الجزيرة العربية شؤماً؟ فأدى إلى إحكام قبضة الحبش فترة طويلة من الزمن على اليمن؟ ألم يحاول الحبش هدم الكعبة؟

وليس الشؤم والبين، هو ما يستدعيه ذكر الغراب وحده، وإنّما أيضاً ارتبط الغراب في ذاكرة العرب بما يروى عن الغراب حين انشغل بأكل الجيفة، ونسي ما طلبه منه نوح عليه السلام(2)، إضافة إلى غدر الغراب بالدّيك، حيث تركه محبوسا عند الخمار، لعدم دفعهما لثمن الخمر(3)، ألا يذكر هذا الغدر بموقف الحبش حين قتلوا سيف بن ذي يزن(4)؟ ويرد ذكر الحَبشي عند وصف النعام خاصة الذكر وهو الظليم. قد يتبادر إلى الذهن أن اللّون الأسود هو وجه الشّبه بينهما إلاّ أن هذا التشبيه قد يحمل دلالات مضمرة تتجاوز الدلالة اللّونية، ومعظم التشبيهات ذكرت الحبش، إلاّ ما ورد في شعر الأخنس بن شهاب(5) من تشبيه النعام بالإماء من دون تحديد هويتهن، وقد يكون بينهن حبشيات.

وقد يصف الشعراء النعام بالحبش للتشابه بينهما، في اللوّن والنشاط، مثل قول لبيد ابن ربيعة(6):

أحْمَـدُ اللـهَ فَـلا نِـدَّ لَـهُ   بِيَديه الخيرُ ما شـاءَ فَعَـلْ

(1) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف، 159.
(2) انظر: الجاحظ، الحيوان، 2: 321.
(3) المصدر نفسه، 2: 319–320.
(4) انظر: وهب بن منبه، كتاب التيجان، 317.
(5) انظر: لويس شيخو، شعراء النصرانية، 184. هو الأخنس بن شهاب التغلبي من الشعراء الفرسان. انظر: الآمدي، المؤتلف والمختلف، 31.
(6) ديوان لبيد بن ربيعة، 174. الرقاق: الصحراء المتسعة اللينة، الزُّجل: جمع زُجلة وهي الجماعة من الناس، الحزيق: الجماعة.

مَن هَداهُ سُبُلَ الخيرَ اهـتُدَى   نَاعمَ البالِ ومَن شَاء أضلْ

وَرَقَـاقٍ عُصَـبٍ ظُلمـانُـهُ   كحَزِيق الحَبَشيينَ الزُّجلْ

ويروى البيت الأخير للبيد بن ربيعة، الوارد في الفقرة السابقة ب «ومـكـان زَعِـلٍ ظُلمانُهُ»، والزّعل هو النشيط، ويتكرر وصف جماعة النعام بالحَبَش الذين وقعوا في السّبي عند نابغة بني شيبان[1] الشاعر الأموي، ويرد هذا المعنى عند عدي بن زيد[2]:

ومَجُـودٍ زَعِـلٍ ظِلمـانُـهُ   كَرِجالِ الحَبْشِ تَرْدي بالعَمَدْ

وهو هنا يشير إلى نوع من ألعاب الحبش، واهتم العرب بوصف ريش النعام إلى جانب ذكرهم لنشاطها. ومن ذلك قول بشر بن أبي خازم يصف النعامة وهي تأكل[3]:

يَبْرِي لها خَرِبُ المُشَاشِ مُصَلّمٌ   صَعْلٌ هِبَلٌ ذو مَناسِفَ أسْقُفُ

أكّـالُ تَنّـومِ النّـقـاعِ كأنـهُ   حَبَشيٌّ حازِقَةٍ عَلَيْه القَرْطَـفُ

---

(1) انظر: ديوان نابغة بني شيبان، 56.

(2) ديوان عدي بن زيد، 43. الظلمان: يرد الجمع في اللّغة بضم الظاء وكسرها، بالعَمَد: جمع كلمة عمود.

(3) ديوان بشر بن أبي خازم، 154. خرب المشاش أي الظليم، أي أن جوف عظامه خالية من المخ. المصلم: صغير الأذنين، الصعل. دقيق الرأس والعنق. الهبل: الضخم. ذو مناسف: أي المنقار والمخالب (انظر: الديوان). الأسقف العنق الطويل. تنوم: نوع من الشجر. النقاع جمع النقع، قاع الأرض. الحازقة: الجماعة، الجمع الحزيق. القرطف: نوع من الأكسية من القطيف.

ويرد قريب من هذا المعنى عند نابغة بني شيبان[1]، الذي يجمع معظم ما قيل عن طول أعناق النعام ونشاطها وتشبيهها بالحبش، وهي مرتدية الأكسية والبُرْد، وقد ترد معانٍ أخرى[2]. والسؤال الذي يطرح هنا لماذا شبّه العرب النعام بالحبشي؟ إن التشابه اللّوني وارد جداً، لكن هل يختزل معانٍ أخرى؟ وما دلالة النعام في ذاكرة العرب؟ إن معظم الأمثال التي ضُرِب فيها المثل بالنعام سلبية[3] مثل الجبن والهروب لضعف وسوء التدبير، وعلى الرغم من أنها وصفت أيضاً بسرعة الركض وهي ميزة إيجابية، إلا أن هذه السّرعة تساعد النعام على الفرار والهروب من عدوها.

وأكثر ما ضُرب به المثل في النعام في الشعر هو هروبها وشرودها، ومن ذلك قول أوس بن غلفاء[4]:

وهُمْ تركوكَ أَسْلَحَ من حُبَارى ... رأتْ صَقْراً وأَشْردَ منْ نعامِ

وورد المعنى ذاته عند شاعر آخر[5]:

حامَتْ بنو أسدٍ عن مَجْدِ أوّلِه ... وأنتمُ كَنَعامِ القَاعَةِ الشُّرُدِ

وربما كانت لتشبيه النعام بالحبش صلة بحادثة الفيل، التي أكد فيها الشعراء على

---

(1) انظر: ديوان نابغة بني شيبان، 164.
(2) انظر: ديوان كعب بن زهير، 85, نوري حمودي القيس، شعر المرار الفقعسي، مجلة المورد، م2, ع1, آذار 1973, ص174.
(3) انظر: الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 362.
(4) الأصمعيات، 233.
(5) شعر الأَرَتّ بن خالد المخزومي، 55. وانظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 250, مادة (باجِسْرى).

أمرين نصرة الله –سبحانه وتعالى– لأهل مكة، وعلى فرار الحَبَش وانهزامهم ولا يتوقع أن يصرح الشعراء بذلك، لأن انهزام الحبش لم يأتِ نتيجة مقاومة أهل مكة لهم، وإنما بنصر الله حين أرسل على جيش أبرهة الأشرم طيراً أبابيل، وإذا كان الشعر الذي قيل في هذه المناسبة[1] لم يركز إلاّ على ذكر نصر الله لأهل مكة، وانهزام الحبش وفرارهم، فربما اختزن الشعراء في العصر الجاهلي تصوير فرار الحَبَش في وصف فرار النعام.

ويندر ذكر الزنج عند العرب في الأدب الجاهلي فيما قرأتُ، ربما لأن الحديث عن السّود يشملهم، لأنهم «جيل من السودان»[2]، ولذلك نُظِر إليهم نظرة دونية، وعدّوا في أدنى درجات كرم النسب، ومن ذلك قول جرير[3]:

لا تَطْلبنَّ خُؤُولةً في تَغلبِ فالزِّنج أكْرمُ مِنهُمْ أَخْوالا

إذا المهجو هو أدنى من الزنج مكانة، ويتكرر المعنى ذاته عند أبي تمام[4]. ويشذّ عن هذا الفرزدق، الذي كان مغرماً بالزنجيات، ولهذا مدح زوجته الزنجية أم مَكيّة في أبيات متعلقة بالجنس، وعلّق الجاحظ على ذلك بأن الفرزدق «أعلم الناس بالنساء، وكان قد جرب الأجناس كلّها، فلم يجد مثلهن»[5].

وتمثيلات الزنج مرتبطة بتمثيلات السود السلبية إجمالاً، وإذا كان الجاحظ في العصر العباسي، قد ذكر بعض صفات الزنج الإيجابية مثل الكرم، والفصاحة والضرب على الطبل، والرقص[6]، بيد أن معظم ما اشتهروا به هو الطرب، فيقال طرب الزنج[7]، وأما

(1) انظر السهيلي، الروض الأنف، 1: 77.
(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (زنج).
(3) ديوان جرير، 453, وانظر: ديوان سويد بن أبي كاهل اليشكري، 18.
(4) انظر: ديوان أبي تمام، 4: 425.
(5) الجاحظ، ثلاث رسائل، فخر السودان على البيضان، 98.
(6) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، فخر السودان على البيضان، 1: 195.
(7) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 548.

الرحالة العرب فقد وصفوا الزنج ببعض الصفات التي ذكرها العرب نقلاً عن جالينوس، لكن أضافوا إليها الكثير من المبالغة والعجائبية، فصورهم على أنهم سباع البشر، يعيشون في انحلال أخلاقي بلا دين يعتنقونه(1).

وإجمالاً يمكن القول إن معظم الثقافات نظرت للسود، ومنهم الزنج نظرة دونية، ومن ثم قامت حركة مضادة لهذه النظرة ونشطت في الخمسينات من القرن العشرين، ليسترد الزنوج هويتهم، ويقاوموا التمثيلات التي ارتبطت بهم على مدار السنين، من أجل تحقيق هذا الهدف عقدت عدة مؤتمرات وندوات، عن الوضع الكولونيالي في أفريقيا، وعن الزنوجة وقيمها الثقافية، وضرورة التعبير عن الزنج من خلال الكتابة، وغيرها من الموضوعات(2).

---

(1) انظر: عبدالله إبراهيم، المركزية الإسلامية، 165 وما بعدها.

(2) انظر: مقالة تطور الأدب الأفريقي الحديث، ترجمة سعيد علوش، مجلة الثقافة الأجنبية العدد (4)، السنة 12, 1992. وعن الزنوجة الأدبية وأنواعها انظر ليو بولد سيدار سنغور والأدب الزنجي، مجلة الثقافة الأجنبية، السنة (6)، العدد (3) 1986.

ثالثاً: أقوام أخرى: النبط والهند وغيرهم

1. النبط

لم تقتصر علاقة العرب في الجاهلية على الفرس والروم والحبشة، فقد اتصلوا بالنبط والهند، وبغيرها مثل القبط والترك. وإن كانت العلاقات غير متينة جداً، إلا أن هناك بعض الإشارات إلى هذه الأقوام، وكيف ارتبطوا في مخيال العرب ببعض الصناعات التي اشتهروا بها.

والنَّبط والنَّبيط[1] هم جيلٌ نزل سواد العراق[2] ومنهم من كان يسكن في الشام. وقد نظر إليهم العرب في الجاهلية وما بعد الإسلام على أنهم ليسوا عرباً بسبب اختلاف لغتهم عن العربية، ولاحترافهم الزراعة. وأما في العصر الحديث فنظر إليهم الباحثون على أنهم من أصول عربية، وأن لغتهم العربية قد تأثرت بالآرامية[3]. وأسس العرب موقفهم من النبط اعتمد على الاختلاف بينهم وبين النّبط، مما سيشكل تمثيلات سلبية إزاء النّبط.

وأما عن سببب تسميتهم بالنبط، فقد سمّوا «نبطاً، لأنهم من ولد نبيط بن باسور بن سام بن نوح، وقيل إنما سمّوا بذلك، لاستنباطهم الأرضين والمياه»[4]. والسبب الأخير مرتبط بحرفة النبط، وهي الاشتغال بالزراعة، وهذا أسهم في استبعادهم من السبّي، بل إن عمر بن الخطاب قال «رفع الرّق عنهم.. وجعلهم أَكَرة الأرض»[5].

لقد اهتم العرب بوصف النبط من حيث لون وجوههم وعيونهم، وهي إحدى

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (نبط).
(2) انظر: عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 61.
(3) جواد علي، المفصل، 1: 33.
(4) المسعودي، التنبيه والإشراف، 84.
(5) أبو هلال العسكري، الأوائل، 2: 136. أكرة الأرض: من يحرث الأرض ويزرعها.

الوسائل التي اتبعوها لإثبات عروبة أي جماعة أو إخراجها من نطاق العرب، ومن ذلك ما قال الأعشى[1]:

وَمَا فَلَجٌ يَسْقي جَداولَ صَعْنَبى لَهُ شَرَعٌ سَهْلٌ عَلى كلِّ مَوْرِدِ

وَيُروِي النَّبيطُ الزُّرقُ من حَجَراتِهِ دِياراً تُروّي بالأتيِّ المُعَمّدِ

بأجودَ مِنْهُ نائلاً إن بَعْضَهُمْ كَفَى مَالَهُ باسمِ العطاءِ المُوعَدِ

ووصف الأعشى هنا النبط بزرق العيون، لا يحمل تمثيلاً سلبياً، ولا يعد أن يكون وصفاً للنبيط وحرفتهم، ولاسيما وأنه يذكرهم في وصف عطاء ممدوحه ولم يقصد هجاءهم، فهو يمدح النعمان بن المنذر، الذي خالط العجم، وعرف النبط عن قرب، مما يعني أن موقفه من الحِرف غير سلبي.

وأكثر ما ذكر عن النبيط متعلق بألوان وجوههم، مثل هجاء خِداش بن زهير[2] بني تَيْم الأدرم، فشبههم بالنبطيات، ذوات الأنوف المحمّرة، واجتمع في هجائه وصفان بأنهم نساء لا رجال، ولسن أي نساء، بل هن نبطيات يعملن بمزرعة. وكما يهجو أحد شعراء بني أسد[3] عبيد الله بن زياد قائلاً:

لَسْتُمْ قُرَيْشاً وَلِكن أَنتُمْ نَبَطٌ صُهْبُ اللِّحَى والنَّواصِي صُهْبَةُ اللّيفِ

(1) ديوان الأعشى، 242. صَعْنَبى: قرية في اليمامة. شرع: الطريق إلى الماء الأتي: الجدول الذي تسهل سبيله لأرضك. المعمّد: سدّ مجرى السيل بالتراب لجمعه في مكان واحد.

(2) انظر: ديوان خداش بن زهير، 70–71. تيم بن الأدرم: هو تيم بن غالب، من قريش الظواهر. انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 106.

(3) محمد علي دقة، ديوان بني أسد، 2: 471.

ومعظم الأبيات تركز على اختلاف لون وجوه النبط عن العرب، مع تأكيد حمرة النبط، ومن ذلك وصف جرير المهجو بأنه أحمر من أنباط حوران(1). يبدو أن ما قيل عن النبط لا يختلف عمّا قيل عن العجم إجمالاً، إلا في أمر واحد، وهو تخيل وجود أذناب للنبط! ولاسيما إن ورد هذا الخبر عند الجاحظ، حين أخبره «من لا يحصى من الناس أنهم قد أدركوا رجالاً من نبط بَيْسان، ولهم أذناب إلاّ تكن كأذناب التماسيح والأسد والبقر والخيل وإلاّ كأذناب السّلاحف والجرذان فقد كان لهم عُجوبٌ طوالٌ كالأذناب، وربما رأينا الملاح النبطي في بعض الحفرّيات على وجهه شبه القرد»(2).

والأحاديث المليئة بالغرائب والعجائب أمر مألوف في كتب التاريخ إجمالاً، وكتب الرحلات. لكن من الغريب أن يرد الأمر عند الجاحظ في تشبيه لبعض الأقوام بالحيوانات، وإن كان يسند ذلك إلى غيره ممن أخبره، وهم كثر لا يحصون، مما يُسوغ له عدم نسبة الخبر إلى شخص بعينه. وهو يذكر هذا ليبين أثر البيئة على البشر، ويرى أن رفض النبط والمغاربة مغادرة أوطانهم يزيد في طول شعورهم وأذنابهم وشقرة ألوانهم(3)!

والجاحظ إذا كان يعزو ما يحدث للنبط إلى أثر البيئة، فإنه أيضاً يصفهم بالجهل، لأنهم لا يرتحلون عن أوطانهم، وكلام الجاحظ يدل على أن هناك أفكاراً سيطرت على عقول بعض المفكرين والعلماء، مثل الحديث عن الأقاليم السبعة، وعن أثر البيئة المبالغ فيه، ثم لاقت هذه الأفكار رواجاً لها بين الرحالة والجغرافيين، وتخيل أن للنبط أذناباً، ومحاولة تفسير ذلك تفسيراً علمياً، يدل على النظرة الدونية والسلبية إزاء النبط، مما يعني أنهم كما تخيلهم العرب، قد تحولوا من بشر إلى حيوانات، أو مُسِخوا حسب تعبير الجاحظ.

ورغم أن الشعراء الجاهليين نظروا إلى النبط نظرة دونية، إلاّ أن القول بوجود أذناب للنبط ورد عند جرير(4) وعند غيره(5)، ثم اكتسى هذا القول لبوساً علمياً على يد

---

(1) انظر: ديوان جرير، 582.
(2) الجاحظ، الحيوان، 4: 72. عجوب: جمع عَجْب، وهو أصل الذنب.
(3) انظر: الجاحظ، الحيوان، 4: 72.
(4) ديوان جرير، 582.
(5) البكري، معجم ما استعجم، 4: 1283.

الجاحظ، وأسوأ ما في الأمر هو عملية المسخ، الذي يتحول فيها الإنسان الذي كرّمه الله إلى حيوان.

أحسّ العرب بعد الفتوحات الإسلامية باختلاف لغتهم عن لغة النبط الآرامية أو ما تأثرت به أحياناً من الفارسية، وعدم معرفة العرب بكلام النبط أدى إلى إحساسهم بالغربة والوحشة، وقال أحد شعراء بني عامر عن ذلك(1):

تَبدّلتُ من رَيّا وجاراتِ بَيْتِها　　قُرى نَبَطيّاتٍ تُسَمْينني مَرْدا

ولم يقتصر الأمر على إحساس الشعراء بالغربة عندما يسمعون تراطن النبط فحسب، وإنما يفزعون عندما يسمعون صياح النبيط ويرون السفن، وحتى الناقة تجفل مع صاحبها في هذه البيئة الجديدة عليهما(2). وهجا أحد الشعراء خطباء النبط، وقال إنهم مصابون بالعيّ، ويتلجلجون في كلامهم، مع قلّة بيانهم(3).

ولجأ الشعراء أحياناً إلى نسب المهجو إلى مدن يكثر النبط فيها، مثل دِياف(4) المعروفة بالصناعة والزراعة، وذلك لأن العرب ممن سكنوا المدن «كانوا يأنفون من الاشتغال بالحرف، تماماً كما يفعل البدو، ويعافون الزراعة في الغالب، لا أستثني منها زراعة النخيل، لأن الزراعة في نظرهم من أعمال النبط والرقيق»(5). ولهذا عاب العرب على النبط احترافهم للزراعة. وعمد الشعراء في الهجاء إلى نسبة المهجو إلى النبط، مما يدل على احتقارهم للعمل الحرفي، وإن لم ينصّوا على ذلك صراحة، مركزين جلّ

---

(1) عبدالرحمن الوصيفي، شعر بني عامر، 2: 229. مردا: كلمة فارسية تعني الرجل، وانظر: الجاحظ، الحيوان، 5: 388.

(2) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 206.

(3) انظر: وفاء السنديوني، شعر طيء وأخبارها، 581.

(4) انظر: ديوان الفرزدق، 1: 46. دِياف: قرية في بلاد الشام، أهلها من النبط، تشتهر بالسيوف والإبل، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 330.

(5) جواد علي، المفصل 1: 288.

اهتمامهم على وصف ألوان النبط، ولسانهم النبطيّ، لكن صرح الشعراء بذلك فيما بعد، فقال أحدهم[1]:

لبُرقةُ من بِراقِ الحزنِ أعْمُرُها   فيها الظباء تُراعي غِبّ أَمْطارِ
أشفى لدائي من درب به نَبَطٌ   ومــنزلٍ بين حَجّــام وجــزّارِ

وعمل النبط بالزراعة أدّى إلى عدم معرفتهم لركوب الخيل[2]، ومن ثم لم يشاركوا في الحروب.

ومعظم تمثيلات النبط سلبية، إلاّ أن هناك تمثيلاً إيجابياً، ورد على لسان عمرو بن معد يكرب حين سأله عمر بن الخطاب، عن سعد بن أبي وقاص قال «خير أمير، نَبَطيّ في حَبْوته..»[3] أي أنّ سعد بن أبي وقاص «في جباية الخراج وعمارة الأرضين كالنبط حذقاً بها، ومهارة فيها»[4]. وعلى الرغم من أن بعض العرب أنفوا من عمل النبط، إلاّ أنهم قدروا مهارتهم، وحذقهم في عملهم، ومن ثم اشتهروا بالملاحة، وبخمرهم المعتق[5]، وكما نسبت إليهم الإبل النبطيّة التي تمتاز بصبرها[6]. وقد ترد بعض الإشارات القليلة الأخرى لصناعتهم مثل الأسرّة وغيرها[7].

وإذا كان الشعراء الجاهليون والمخضرمون قد أشاروا إلى حمرة ألوان وجوه النبط، وإلى اختلاف لغتهم، فإن الشعراء الأمويين اهتموا بالدخول في تفاصيل الهوية العربية،

---

(1) الجاحظ، الحيوان، 3: 388–389.
(2) انظر: ديوان المتنبي، 2: 227.
(3) الميداني، مجمع الأمثال، 2: 70.
(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نبط).
(5) انظر: ديوان الأعشى، 241, وديوان النابغة الذبياني 152, وديوان حسان بن ثابت، 288. وديوان أبي نواس، 175.
(6) انظر: ديوان امرئ القيس، 66 وشرح أشعار الهذليين، 2: 512
(7) ديوان عبيد بن الأبرص، 139, وديوان سحيم عبد بني الحسحاس، 48.

خاصة وأن كثيراً من النبط قد استعربوا، ورفضوا النظرة الدونية والمعاملة القاسية لهم من العرب. وهذا أدّى بكثير منهم إلي الانتساب إلى كسرى[1]، في مواجهة هذه النظرة، وفي محاولة التشبث بهوية يقدرها العرب أكثر من الهوية النبطّية. والمواقف التي اتخذت من النبط فيها تعصب ضدهم، ولاسيما إبان الدولة الأموية. وإذا كان الشعراء الجاهليون في الهجاء ينسبون المهجو إلى النّبط، فإن الشعراء في الدولة الأموية والعباسيّة يفرطون في ذمّ النّبط وهجائهم، بشكل مباشر بأن يكون المهجو نبطياً، أو بنسبة العربي إلى النّبط.

وإذا كان عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– قال «تمعدَدوا ولا تستنبطوا أيّ تشبهوا بَمَعدّ. ولا تشبهوا بالنَّبَط»[2]، فإن موقفه يفهم ضمن موقف العرب إجمالاً من الحرف، ولارتباط المرء بالأرض من خلال الزراعة. إضافة إلى أن عمر بن الخطاب كان يحاول أن يحثّ الصحابة على الحفاظ على الهوية العربية مع بدايات الفتوحات الإسلامية، لكن ما حدث فيما بعد من امتزاج بين العرب وغيرهم من الأمم خفف من حدّة ذلك، وعندما اشتكى رجل عند الشعبي بأن أحدهم قال له: يا نبطي، فرّد الشعبي «لا حدّ عليه كلنا نبط، يريد الجوار والدّار دون الولادة»[3].

وممن اهتم بالهوية العربية وعلاماتها مثل العمائم الفرزدق، فالنبط لم يعتصبوا بعمائم[4]، ويستحضر الفرزدق بعض مقومات أخرى للهوية العربية الجاهلية حتى في أدق تفاصيلها، من مثل قوله في هجاء المهلب بن أبي صفرة[5]:

تَغُمُّ أُنوفاً لم تَكنْ عَربيّةً   لِحَى نَبَطٍ أفواهُهَا لم تُعرَّبِ

فكَيفَ ولم يَأتوا بمكّةَ مَنْسِكاً   ولم يَعبدوا الأوثان عند المحصَّبِ

---

(1) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، 51. وانظر هجاء أبي أسد للنبط، الأصفهاني، الأغاني، 14: 88.
(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نبط).
(3) المصدر نفسه، المادة نفسها.
(4) ديوان الفرزدق، 2: 274.
(5) المصدر نفسه، 1: 16. المحصّب: موضع بين مكة ومنى، وهو موضع رمي الجمار أيضاً، ياقوت الحموي، معجم البلدان، 4: 212.

وهو يشير في البيت الأول إلى أمرين ذكرهما الشعراء الجاهليون، وهي أن النبط ليسوا عرباً، ولا يتكلمون العربية، لكنه أضاف أموراً منها عدم عبادتهم للأصنام، وأنهم لم يعانوا شظف الحياة مثل العرب.

والفرزدق يؤكد في البيت الثاني على الهوية الدينية للعرب وهي الحج إلى مكة، ومنها عبادة الأوثان عند المحصب، وهو يغفل هنا ذكر النصارى واليهود من العرب في الجاهلية، حتى لا يدل على أي وجه من أوجه التشابه بين النبط وبين العرب، إضافة إلى أنه جرد النبط من أي ارتباط بأرض العرب في شبه الجزيرة العربية، وموقفه هذا هو انعكاس مباشر لموقف الدولة الأموية من النبط.

ولم يقتصر الموقف من النبط على ذكر اختلافهم عن العرب فحسب، وإنما إلى رفض مصاهرة النبط أيضاً مثل هجاء عامر بن الطُّفيل من بني عامر في يوم الرّقم[1] لقبائل مُرة ابن عوف بن سعد، ومعهم قبائل منها فَزَارة بن ذبيان:

لا يَخطُبونَ إلى الكِرامِ بَنَاتِهِم   وتَشِيبُ أَيِّمُهُـمْ وَلمـّا تُخْطـبِ

وصف الشاعر القبيلة التي يهجوها بالنبط، الذين يرفض الصرحاء من العرب أن يتزوجوا منهم ويرفض العرب تزويجهم، ويتكرر المعنى ذاته عند شاعر أموي من خلال دعوة المهجو لمصاهرة النبط، لأن أهل الحجاز يرفضون مصاهرته[2]. ويتطور الأمر عند المتنبي الذي يسخر من النبطي الذي يُدرّس أنساب العرب، ومن الآخر الذي يطلب إمارة[3].

ولعلّ النبط من أكثر الأقوام التي هُمِشت في الدولة الأموية ووضع النبط في مقابل

---

(1) ديوان عامر بن الطفيل، 62. عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر شاعر جاهلي تنافر مع ابن عمّه علقمة ابن عُلاثة عند هرم بن قطبة الفَزاري فساوى بينهما. انظر الأصفهاني، الأغاني، 16: 193.

(2) انظر: عبدالرحمن الوصيفي، شعر بني عامر، 2: 234.

(3) انظر: ديوان المتنبي، 1: 17، 2: 133.

العرب، فقيل «لؤم النبيط ونخوة العرب»(1)، وما ينسب من خير فهو إلى العرب، وأما الشّر فهو حِكر على النبط، حتى قيل إن عبدالله بن عباس –رضي الله عنه– قال «لو كان الشيطان أنسياً ما كان إلا نبطياً»(2)، وبغض النظر عن صحة هذه النسبة إلى ابن عباس، فإن ذلك يشي بتدني درجة النبط الاجتماعية، وبتأكيد نسبة اللؤم والشرور إليهم، بجعلهم مصدراً لها.

وأسوأ شيء حدث للنبط هو الوشم، لأنه فرض التمييز العنصري بأبشع أشكاله، من خلال الوشم على اليد، حتى صار ذلك سُبة عليهم وصار اضطهادهم أمراً رسمياً تنفذه الدولة. ويروي أن الحجاج لما نزل واسط نفى النبط عنها، وكتب لعامله في البصرة «إذا أتاك كتابي فانفِ مَن قبلك من النبط، فإنهم مفسدة للدين والدنيا، فكتب إليه قد نفيتُ النبط إلا من قرأ منهم القرآن، وتفقه في الدين. فكتب إليه الحجاج، إذا قرأت كتابي فادعُ من قبلك من الأطباء، ونَمْ بين أيديهم، ليقفوا عروقك، فإن وجدوا فيك عرقاً نبطياً فاقطعه والسلام»(3).

إن الفقهاء وقُرّاء القرآن لم يكونوا استثناء من قرار الحجاج بن يوسف الثقفي، حتى من أتقن العربية وعلوم القرآن لم يشفع لهم ذلك، والحجاج نظر إلى الأمر نظرة عرقية تبخيسية، لأن الدولة الأموية شُغِلت بفكرة نقاء الهوية العربية وحاولت تطبيقها بصرامة وقسوة، مما أدّى إلى امتهان الموالي وبعضهم من النبط. ومما قاله الفرزدق عن الوشم(4):

إذا ضاقَ عن قَومٍ مَكانٌ رأيْتَنـا ... لنا العَرْضُ من أرضِ السّماء وطولُها

نَهَزت بدَلْوٍ يَملأُ الأرضَ نِصفُها ... وخيـرُ دِلاءِ المُسْتـقيـنَ سَجيـلُهـا

---

(1) جواد علي، المفصل، 4: 425.

(2) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 425.

(3) المصدر نفسه، 1: 425.

(4) ديوان الفرزدق، 2: 117. نهز الدلو في البئر: ضرب الدلو في الماء ليمتلئ. دلو سجيل: أي ضخم.

على نَبَطٍ من أهلِ حَوْران أصبحت مُوَشَّمةَ الأيدي، لَئِيمـاً فُلُولُهـا

وتحسّر بعض الشعراء[1] على أيّام الحجاج ووشمه للنبط، وتمنوا لو كان حيّاً لما سلمت يد المهجو من الوشم.

وعلى الرغم من أن الدولة العباسية قد امتزجت فيها الأعراق، إلاّ أن النظرة إلى النبط لم تتغير كثيراً، وخير مثال على ذلك أن نبطياً جاء يطلب العدل من المأمون، ويتحسر على عدل عمر[2]، فقال له المأمون «إن عمر كان يقول من كان جاره نبطياً فاحتاج إلى ثمنه فليبعه، فإن كنت تطلب سيرة عمر، فهذا حُكْمه، ثم أمر له بألف درهم، وأمر صاحبه أن ينصفه»[3].

والمأمون هنا أنصف النبطّي، لكنه أهانه بما قيل عن حُكْم عمر وعن بيع النبط، وإن كان ذلك مبالغة، فإنه يدل على أنه نُظِر للنبط بعين المصلحة، لدورهم في الزراعة والأعمال الحرفية، حتى غدوا لارتباطهم بها مثلها، فهم يباعون ويشترون، وقسوة المأمون في قوله، تدل عى أنه يدافع عن نفسه، فالبحث عن سيرة عمر وعدله، تعني أن المأمون ظالم، فدافع المأمون عن نفسه بالهجوم على نقطة ضعف النبط، وهي شعورهم بواقعهم المتدني اجتماعياً واقتصادياً أحياناً.

مما سبق يتضح أن النبط قد نُظِر إليهم نظرة دونية، وتمثيلاتهم ارتبطت بتأكيد عدم عروبتهم وارتباطهم بالشرّ في بعض الأحيان. فما السبب في ذلك؟ إن الفرس مثلاً لم يكونوا عرباً، ولغتهم مختلفة أيضاً؟ ربما يعود ذلك إلى أن العرب احتكوا بالنبط، وقد زال مُلكهم، في حين كان الفرس في عزّهم ومجدهم عندما جاء الإسلام. وربما لم يحظَ النبط بنظرة تقدير أيضاً عند الفرس والروم، فورث

---

(1) انظر: الجاحظ، الحيوان، 7: 165.
(2) النص لم يحدد إن كان المقصود عمر بن الخطاب أم عمر بن عبدالعزيز، وكلاهما كان عادلاً.
(3) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 425.

العرب منهم هذه النظرة. فضلاً عن ارتباط النبط بالزراعة والحرف اليدوية، التي يأنف العربي من العمل بها، ولا يقدر أصحابها. وهذه الأسباب رغم أهميتها في تفسير موقف العرب، إلا أنها ليست مسوّغاً لكل ما حدث، ولأن ما قيل عن النبط، لأنه يخالف روح الإسلام ومنهجه، وإن استغلت الدولة الأموية هذا الموقف من النبط لترسيخ أركان دولتها.

2. الهند

وممن اتصل بهم العرب في الجاهلية والإسلام الهنود، سواء أكانوا داخل شبه الجزيرة العربية من أطباء أو تجار أو غيرهم، أم خارجها. وترتبط الهند لدى العرب بتمثيلات محددة، وتتضح فيها أرض الهند وخيراتها في حين أن تمثيلات الهنود أنفسهم غير مباشرة وضبابية. فلماذا تبرز أرض الهند جلية، بما فيها من خيرات مثل العطور، وما يصنع فيها من سيوف مثلاً، وتختفي تمثيلات الهنود بوصفهم مهرة من صُناع ومزارعين وغيرهم.

وهل كان الهنود أقلية مبعثرة، فلم يعمدوا إلى تكوين جاليات لهم داخل شبه الجزيرة العربية أم أنهم صُنِفوا لدى العرب ضمن فئات أخرى مثل العجم حيث انضم بعض الهنود إلى جيوش الفرس[1]، أو فئة العبيد؟ وهل كان للمدن التي قامت بدور الوسيط التجاري دور في قلة احتكاك الهنود بالعرب بسبب بعدهم الجغرافي؟ ومن ثم أيضاً اختفت نسبة بعض السّلع مثل الرماح والبرود إلى الهند، لتنسب الرّماح إلى الخَطّ، والبرود إلى اليمن، فقيل الرماح الخطية والبرود اليمنية[2]؟ وهل البعد الجغرافي بين العرب والهند جعل علاقتهما سليمة، تعتمد بشكل كبير استيراد الصناعات الهندية؟

وذكر الهند –إجمالاً– في الأدب القديم يستحضر السيوف الهندّية أكثر من أيّ شيء آخر، نظراً لكثرة حديث الشعراء عنها، حتى ضرب بها المثل لجودتها، وحسن صناعتها وصقلها[3]، وفي ذلك يقول زهير بن أبي سلمى[4]:

أكُفُّ لساني عن صَديقي وإن أُجأ   إليه فإنّي عَارِقٌ كلَّ مَعْـرَقِ

(1) انظر: أطهر مباركيوري الهندي، العرب والهند في عهد الرسالة، 13.
(2) انظر: المرجع نفسه، 26. الخَط: قرى على سيف البحرين وعُمان.
(3) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 533.
(4) ديوان زهير بن أبي سلمى، 250–251. أجأ: ألجأ إليه. عرق العظم: أكله ما عليه من اللحم، حصير السيّف: فِرْند السيف وجانباه، رونق السيّف: ماؤه وحُسنه، لم يخم: لم يَنْكل.

برَجْمٍ كوَقْعِ الهُنْدوانّي أَخْلصَ الـ صياقلُ مِنهُ عن حَصيرٍ ورَوْنـقِ
إذا ما دَنَا من الضَّرِيبةِ لـم يَخِـمْ يُقَطِّعُ أَوْصالَ الرِّجالِ ويَنْتَقـي

ويصور الشاعر في الأبيات فعله مع من يدفعه إلى الهجاء بأنه مثل فعل السيف الهندواني، والبيت الثاني من الأبيات القليلة التي يُشار إلى مهارة صانع السيف وصاقله، لأن معظم الأبيات يذكر فيها جودة المصنوع من دون ذكر الصانع صراحة.

والسيف الهنداوني متميز عن غيره من السيوف، فهو لا يخزي صاحبه(1)، ولهذا توارث العرب السيوف، وفي ذلك يقول أحد شعراء بني عامر(2):

أَخْوالُ سلْمَةَ يُصْبحُون عَدُوّهم كَأْساً يُطيلُ بها جريض الصـادِرِ
متقـلـديـن صُـفـائحـاً هِنـديــةً كانـت وراثـةَ كَـابـرٍ عـن كَابـرِ

ومما يذكر عن وراثة السيوف عند العرب، أن هارون الرشيد كان يحتفظ لديه بسيف عمرو بن معد يكرب(3)، وظلت السيوف الهندية مضرب المثل عند العرب، فأكثروا من ذكرها في أشعارهم.

والأمر الآخر الذي ارتبطت به الهند عند العرب هو شهرتها بأنواع الطيب، منها العود الهندي، والمسك والعنبر وحتى عند ذكر التاجر الهندي، لا نجد وصفاً له إلاّ كونه بائعاً للطيب والمسك(4). وأكثر الشعراء من ذكر العود المَندلي، نسبة إلى مدينة مَنْدل في

(1) انظر: ديوان زهير بن أبي سلمى، 163.
(2) عبدالرحمن الوصيفي، شعر بني عامر، 2: 355. الجريض: غصص الموت.
(3) انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 203.
(4) انظر: عبدالرحمن الوصيفي، شعر بني عامر، 2: 280، وابن الشجري، الحماسة الشجرية، 2: 678.

الهند، فكان مضرب المثل في طيب الرائحة، مثل قول عمرو بن الإطنابة(1):

إذا ما مَشَتْ نَادى بِما في ثيابِها ذَكيٌّ الشـَّذا والمَنْدليّ المطَيَّرُ

وقول عدي بن زيد(2):

أَبْصَرَتْ عَيْني عِشاءً ضَوْءَ نَار مِنْ سَناها عَرْفُ هِنْديٍّ وغَارِ

أَرَّثَـتْ في عَـرَفٍ مَـوْقِـدها فأضاءَتُ لَمْعَ كَـفٍّ بِســوارِ

وقد ذكر امرؤ القيس عدداً من أنواع الطيب التي استخدمها العرب(3)، وظل ذكر الهند في الأدب العربي دائماً عبقاً بطيب روائحه ونباتاته، وذكره الشعراء في العصر الأموي والعباسي(4).

واهتم بعض الدراسين بعلاقة المسلمين بالهند منذ بدء الدعوة الإسلامية، ورصدوا ما استعمله الرسول صلى اللّه عليه وسلم والصحابة من صناعات الهند(5)، ومعظمها من أنواع الطيب ما عدا السيوف القَلْعية، وسرير السيّدة عائشة –رضي اللّه عنها–، المصنوع من خشب الساج. وحتى ملوك الهند كانوا حريصين على إهداء ما تشتهر به

(1) حميد آدم ثويني، عمرو بن الإطنابة، 101.

(2) ديوان عدي بن زيد، 93. عَرْف: نبات طيب الرائحة، غار: نبت طيب.

(3) انظر: ديوان امرئ القيس، 59 ، 60.

(4) انظر مثلاً: ديوان الفرزدق، 2: 626، وديوان أبي نواس، 713 ، وديوان أبي تمام، 1: 286, وديوان المتنبـي، 4: 125.

(5) انظر: أبو المعالي أطهر مباركيوري، العقد الثمين، 24.

بلادهم[1]، من سيوف قلعية وثياب هنديّة، وما فيها من عود وكافور[2].

ويبدو أن الفاتحين من المسلمين قد حظوا بمحبة أهل الهند، وتقربوا منهم، فقد أسس رجلان عربيان إمارتين في مُلْتان والمنصورة[3]، وخولا الهنود للقيام بالأعمال الإدارية، وأتاحوا للهندوسيين وغيرهم حرية العبادة. وكما استوطن بعض التجار المسلمين وتزوجوا من هنديات، وعُرِف أبناؤهم باسم البياسرة[4]، ومفردها البَيْسري و«هو الذي يُخلق بين البيض والهند»[5]، وهو ثمرة زواج عرقين مختلفين من عرب وهنود.

وأستطيع القول إن تمثيلات العرب للهنود قليلة جداً، مما يصعب تعميمها، ولهذا ربما تدرج تمثيلاتهم ضمن فئة العبيد، بسبب سوادُ ألوانهم، ولأن منهم العبيد والإماء، ومن ذلك هجاء أبي طالب بن عبدالمطلب في بني جُمَح، وكان قد أمر رهطاً منهم برعي إبله[6]:

فما أدْرَكوُا ذَحْلاً ولا سفكوا دَماً ... وما حَالَفوا إلاّ شِـرارَ القَبائـلِ

بنـي أمَـةٍ مجنـونـةٍ هِنْـد كيـّةٍ ... بني جُمَحٍ عبيدَ قَيْس بن عَاقـلِ

ولا يختلف هنا هذا الهجاء، عمّا قيل في الإماء إجمالاً، لكن وصف الأم بالجنون يدل على مدى حنق أبي طالب من تصرفات بني جُمَح، فضلاً على أنه هنا يهجوهم لكون

---

(1) انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2: 203.

(2) انظر: المصدر نفسه، 2: 203

(3) انظر: مقبول أحمد، العلاقات التجارية بين الهند والعرب، مجلة ثقافة الهند، م16, ع1 يناير 1965, ص 25. مُلْتان: مدينة في الهند بالقرب من غزنة، والمنصورة مدينة في أرض السند، التي هي باكستان حالياً.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص25.

(5) الجاحظ، الحيوان، 1: 157.

(6) ديوان أبي طالب بن عبدالمطلب، 80 ، ذَحل: الثأر، هندكيّة: نسبة إلى الهند، يقال هنديّة وهِندكية. قَيْس ابن عاقل: من حمير. عبيد: نُصِب على الذم (انظر الديوان).

أمهم عجمية مضيفاً إليها صفة الجنون، وبسبب سواد اللّون يشبه أبو تمام الظّلمان بالهنود[1] وهي من التشبيهات التي ارتبطت بالسّود، ويمكن القول إن أرض الهند بخيراتها كانت حاضرة أكثر من تمثيلات الهنود أنفسهم لأسباب ذكرتها سابقاً.

واهتم علماء المسلمين، خاصة في العصر العباسي بمعارف الهند وعلومها، ولاسيما الطب والرياضيات[2]، إلاّ أنه يتضح أن الهند غدت فيما بعد مضرباً للأمثال في السّحر والرّمي فقيل سحرة الهند، ولانتشار الزّنا في مجتمعها نسبت الزّانيات إليها فقيل زواني الهند[3]، لكن البيروني حاول تصحيح ذلك، فوضح أن الزّنا غير مباح، ولا منتشر جداً في الهند كما يُظنّ، بيد أن حكام الهند لا يتشددون في العقوبة[4].

ولا تختلف تمثيلات مصر عن الهند في الأدب الجاهلي، فتحضر الأرض بما فيها من خيرات وصناعات، ويغيب الصانع، وأكثر تمثيلات العرب لمصر ترتبط بنهر النيل والثياب القُبْطية، وهي ثياب رقاق بيضاء، تصنع في مصر، وتنسب إلى القبط، تميزت بجودتها، ويقول عمر بن كلثوم في هجائه لسلمى أم النعمان بن المنذر[5]:

حلّت سُلَيْمى بخَبْتٍ أو بِفِرْتَاجِ ... وقد تُجاورُ أحياناً بني نَاجِ

إذ لا تُرَجِّي سُلَيْمى أن يكونَ لها ... من بالخَوَرنَقِ من قِيْنٍ ونَسّاجِ

ولا يكونُ على أبوابِها حَرَسٌ ... ولا تُكَفِّفُ قُبْطِيّاً بدِيباجِ

وبسبب جودة القباطي غلا ثمنه، فاستعمله الأشراف والأغنياء، واستعمل أيضاً في

(1) انظر: ديوان أبي تمام، 2: 60.

(2) انظر: صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، 51.

(3) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 237، 303.

(4) انظر: البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، 430.

(5) ديوانا الحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم، 107 وشعر قبيلة بني تغلب، 2: 16. الخبت: المطمئن من الأرض، فرتاج موضع في بلاد طيء، بنو ناجٍ قوم من بني عدوان بن عمرو بن قيس بن عيلان بن مضر. الخورنق: قصر النعمان بن المنذر، القين: الحداد والعبد. تكفف: جعل للثوب كُفّة، وهو ما يستدير حول الثوب من حاشية.

الأكفان، وفي ذلك يقول المهلهل أبو ليلى عدي بن ربيعة في رثاء أخيه كليب واصفاً منظر هدم الحصون(1):

أَضْحتْ وأَضْحى سُورُها من بعدِهِ   مُتَهـدّمِ الأَرْكـانِ والبُنيـانِ
فابكيــن سَيّــدَ قَوْمِـهِ وانْـدبــنَــهُ   شُدّتْ عليه قَباطِيَ الأكفانِ

ويبدو أن الثياب القبطية ظلت محتفظة بجودتها وبراعة نسجها حتى العصر العباسي(2).

وكان نهر النيل حاضراً في الشعر العربي القديم، خاصّة في المدح، ومن ذلك قول الأعشى(3):

فما نِيلُ مِصْرٍ إذ تَسَامى عُبابُهُ   ولا بَحْرُ بَانقْيا إذا راح مُفْعَـمَــا
بأَجْودَ منه نائلاً إنّ بَعْضَهــُمْ   إذا سُئِلَ المَعْروفَ صَدّ وجَمْجَما

وهنا جعل الأعشى ممدوحه أجود عطاءً من النيل إذا التطمت أمواجه، ويرد النيل في مدح العطاء عند مَطْرُود الخُزَاعي في مدحه لعَدِيّ بن نوفل(4):

---

(1) لويس شيخو، شعراء النصرانية، 162–163، وديوان المهلهل، 88.

(2) انظر: السكري، شرح أشعار الهذليين، 2: 499، وديوان المتنبي، 2: 78.

(3) ديوان الأعشى، 347. النائل: العطاء، جمجم: أحجم، بانقيا: ناحية من نواحي الكوفة على شاطئ الفرات.

(4) المصعب الزبيري، نسب قريش، 197. عدي بن نوفل بن عبد مناف تنازع مع عبدالمطلب في السقاية، انظر: المصعب الزبيري، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وَمَا النيلُ يَأتي بالسَّفِينِ يَكُفُّهُ   بأجودَ سَيْباً من عَدِيِّ بن نَوْفلِ

ويتكرر هذا التمثيل عند الأحوص والفرزدق والبحتري(1)، ومن ثم غدا النيل مضرباً للأمثال في الكرم والعطاء(2).

وأما في الإسلام فقد أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالأقباط خيراً، فهم أصهاره، لزواجه من مارية بنت شمعون القبطية، التي أرسلها المقوقس حاكم مصر إليه هي و«أختها سيرين، وهي التي وهبها رسول الله صلى الله عليه وسلم -لحسان بن ثابت، فأولدها عبدالرحمن بن حسان»(3)، وكان المقوقس قد أهداه أيضاً غلاماً، وقدحا من قوارير.

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بأهل مصر فقال «إنكم ستفتحون أرضاً يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيراً، فإنّ لهم ذِمّةً ورَحِماً»(4). إن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم يأتي على النقيض من القيم والأعراف الجاهلية، ليؤكد من خلال أفعاله قيم الإسلام وتعاليمه، فهو قد تزوج مارية التي جاءت هدية إليه، علاوة على أنها غير عربية، وما كان ذلك ليغير رأيه في الزواج منها، بل أكرمها فصارت أمّاً للمؤمنين، وأنجبت منه إبراهيم، الذي توفي صغيراً.

ومن الأقوام التي عرفها العرب التُرك وكابُل(5)، والإشارات إليهم قليلة في العصر الجاهلي، ومعظم الإشارات التي وردت بعد الإسلام مرتبطة بالفتوحات، إلى أن امتدّ نفوذ الأتراك في الحياة السياسية في العصر العباسي. وأول ما يمكن ملاحظته هو أن الشعراء الجاهليين يقرنون بين الترك وكابل في شعرهم، ربما بسبب التقارب المكاني، بين تركيا وكابُل، إضافة إلى أن العرب لم تكن لديهم فكرة واضحة بسبب عدم

---

(1) انظر: شعر الأحوص الأنصاري، 97, وديوان الفرزدق، 1: 54, وديوان البحتري، 1: 614.

(2) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 569.

(3) السهيلي، الروض الأنف، 1: 216.

(4) النووي، شرح صحيح مسلم، 15: 313

(5) كابُل: مدينة معروفة في بلاد التُرك، وهي عاصمة أفغانستان حالياً. انظر: البكري، معجم ما استعجم، 4: 1108.

احتكاكهم بهم، لأنها منطقة بعيدة عن مركز العرب في شبه الجزيرة العربية، ومن ثم لم يتحدث عنهم الشعراء إلاّ في إشارات قليلة.

وسأعتمد على الحديث النبوي في وصف الترك، الذين ذكرهم الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه لأصحابه عن علامات يوم القيامة، قائلاً لهم: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوماً نِعالهم الشَّعر، وحتى تقاتلوا التُرك، صِغار العيون، حُمر الوجوه، ذُلفَ الأنوف، كأن وجوههم المِجان المطرقة»[1]، ونلاحظ في هذا الحديث دقة وصف الوجوه، وذكره لحمرة الوجوه هو تأكيد أن لون الوجه هو الأساس عند العرب في التفرقة بين العرب والعجم. ولا يختلف وصف الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل الخُوز والكَرْمان[2] عن الترك، نظراً لتشابههم، فهم من بيئة واحدة، علاوة على ارتباطهم ببعضهم بعضاً بعلاقات طويلة.

ويرد ذكر الترك وأهل كابُل عند الأعشى في قوله[3]:

ولَقَدْ شَرِبْتُ الخَمْرَ تَرْ   كُضُ حَوْلَنا تُرْكٌ وكَابُلْ

ويصور الأعشى هنا الجواري التركيات والكابليات، وهن يرقصن في مجلس الخمر، ولا يحدد الأعشى دائماً نسب الجواري والراقصات فلماذا حددها هنا؟ هل يقصد أن يخبر ممدوحه بأسفاره وتعرفه على أناس من أصول مختلفة ممن يسكنون في مناطق بعيدة؟ ليوحي بخبرته في الحياة بسبب كثرة أسفاره. وأما بالنسبة إلى رحلة امرئ القيس إلى ملك الروم فقيل إنه وصل إلى أنقرة[4]، وعُمِل له تمثال فيها، شاهده الخليفة

---

(1) القسطلاني، إرشاد الساري إلى صحيح البخاري، 8: 82 ، وانظر: المتقي الهندي، كنز العمال، 14: 205. ذلف الأنوف: أي أن أنوفهم صغيرة، المجان: مفردها مِجن، وهو التُّرس، المطرقة: أي الترس وقد وضع عليه جلد، مما يعني أن وجوههم مبسوطة مدورة غليظة كثيرة اللحم.

(2) القسطلاني، إرشاد الساري إلى صحيح البخاري، 8: 84.

(3) ديوان الأعشى، 397.

(4) انظر: ديوان امرئ القيس، 349.

العباسي المأمون[1].

ووصف الأعشى الجواري والراقصات التركيات والكابليات ليس شائعاً، لأن أغلب التمثيلات تصف الترك بشدّة العداوة في العصر الجاهلي، ومن ذلك ما جاء في شعر أبي طالب بن عبدالمطلب[2]:

يُطاعُ بِنا الأَعداءُ وَدّوا لو أنّنا   يُسدُّ بنا أبوابُ تُرْكٍ وكَابلِ

أي أن الترك وكابل هم أشدّ الأعداء، فمن أين جاء هذا التمثيل؟ خاصة وأن علاقات العرب ضعيفة بالترك، ولم يحدث بينهما أي احتكاك أو نزاع، لأن منطقة الترك بعيدة عن شبه الجزيرة العربية. وهذا يدعو إلى التساؤل هل لحروب الفرس مع الترك أثر في ذلك؟ وهل لاستباحة الترك أرض فارس[3]، واستنجاد الساسانيين باليمن أثر في خلق هذا التمثيل؟ خاصة وأن عدي بن زيد يشير إلى ذلك في شعره[4]. وكما أن ملاحم الفرس وقصصهم تحفل بتصوير صراعهم مع الترك، ومعظم تمثيلاتهم عند الفرس سلبية جداً[5].

وأما في الإسلام فقد حث الرسول صلى اللّه عليه وسلم على عدم تهييج الترك، فقال «اتركوا الترك ما تركوكم»[6]، وقال عنهم عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– «هذا عدو شديد كَلَبه، قليل سَلَبُه. فنهى كما ترى عن التعرض لهم بأحسن كناية»[7]. وقد

---

(1) انظر: البكري: معظم ما استعجم، 1: 204.

(2) انظر: ديوان أبي طالب عبدالمطلب، 73.

(3) انظر: تاريخ الطبري، 2: 84 وما بعدها، وحسين مجيب المصري، صلات بين العرب والفرس والترك، 378 وما بعدها.

(4) انظر: ديوان عدي بن زيد، 124.

(5) انظر: حسين مجيب المصري، صلات بين العرب والفرس والترك، 380.

(6) موسوعة السّنة: سنن أبي داود، 4: 486.

(7) الجاحظ، الرسائل، رسالة: في مناقب الترك، 1: 76 الكلَب: الغضب والشرّ، سلب: ما يؤخذ ويسلب في الحرب.

حاربهم المسلمون، وممن شارك في هذه الفتوحات ثابت بن قطنة(1)، وقال أحد الشعراء في حروب الترك، واصفاً قوة الترك وبأسهم(2):

سَأغزو التُركَ إنّ لهم عُراماً ... وبأساً حين تَزْحفُ للزِّحامِ

هو الموت الزؤامُ إذا تنادُوا ... لحربٍ يُستطارُ لها عُقَامِ

تَراهُم في الحديدِ كأُسدِ غابٍ ... على جُردٍ عوابسَ كالجَلامِ

وشبه الشاعر الترك هنا بالموت وبالأُسد، مما يدل على شدة الترك وقوتهم وشجاعتهم، وأما وصف الترك بالموت فيتكرر عند شاعر آخر(3).

ولقد ضربت العرب بالتّرك المثل «في العداوة الشديدة قالوا: ما هم إلاّ التُرك والدَّيلم»(4)، لكن الجاحظ بالغ في تفسير صهب السِّبال، التي كنى بها العرب عن الأعداء عامّة، ليخصّ بها الترك عند ذكره لمناقبهم، ليصور مدى قوتهم وخوف العرب منهم. ويبدو أن العداوة التي استشعرها العرب ناحية الترك، ظلت حتى أواخر العصر الأموي، حيث قال عمّلس بن عُلّفة(5):

تبدّلتُ مِنهُ بَعد ما شابَ مَفْرِقي ... عَداوةَ تُركيٍّ وبغضَ أبي حِسْلِ

---

(1) انظر: ديوان ثابت بن قطنة، 36, 47, 55. ثابت بن قطنة: هو ثابت بن كعب، ولقّب بقطنة لأنه كان يضع قطنة على عينه التي أصيبت في حروب الترك، وهو من شعراء الدولة الأموية، انظر: الأصفهاني، الأغاني، 14: 167.

(2) وفاء السنديوني، شعر طيئ وأخبارها، 552. عُرام: الشدة والقوة، حرب عقام: أي شديدة يكثر فيها القتل، الجلام: تيس الظباء وغنم طوال الأرجل، لا شعر عليها.

(3) انظر: وفاء السنديوني، شعر طيئ وأخبارها، 607.

(4) الجاحظ، الرسائل: رسالة في مناقب الترك، 1: 76.

(5) الجاحظ، الرسائل، رسالة في مناقب الترك، 1: 76.

وإذا كان الترك قد قاوموا المسلمين بضراوة وعناد، وثاروا عدة مرّات، إلاّ أنهم عادوا بعد ذلك، ليشاركوا في الجهاد[1]، وبلغ من حب العامة للفاتحين من المسلمين أنها كانت تتبرك بقبورهم، ويستسقون بها المطر[2]. وهناك إشارات قليلة أخرى عن الترك مثل دهائهم وحيلهم في إيقاعهم بالفرس ذكرته كتب التاريخ، إضافة إلى ضرب المثل بجودة السِّهام التركية[3].

وموقف العرب كان سلبياً تجاه أبناء العجميات إجمالاً، ومنهن الكابليّات، وفي ذلك يقول عبدالله بن قيس الرُّقيات[4]:

غَلَبتْ أمـُّهُ أبـاه علـيـهِ	فهو كالكُابليٍّ أشبَهَ خالَهْ
ولقد غَالَني يَزيدُ وكانتْ	في يزيـدٍ خِيانـةٌ ومَغَـالـهْ

وبالنسبة إلى الصين فلم أجد لها شيئاً يستحق الذكر في العصر الجاهلي، وقد ذكرها أحد الشعراء المتأخرين للدلالة على بعدها[5]، لكن أكثر ما ارتبطت به الصين في العصر الأموي وربما في عصرنا الحالي أيضاً، هو شهرتها بصناعة الأواني فيقال طرائف الصين، لأن «أهل الصين مختصون بصناعة اليد، والحِذْق في عمل الطُّرق... ولهم الإغراب في خرط التماثيل، والإبدع في عمل النقوش والتصاوير»[6].

---

(1) انظر: حسين مجيب المصري، صلات بين العرب والفرس والترك، 279 وما بعدها.

(2) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 386.

(3) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 627.

(4) ديوان عبدالله بن قيس الرقيات، 188. هو عبدالله بن قيس بن شريح، ينتمي إلى قريش الظواهر، ونسب إلى الرقيات لوجود ثلاث جدات له، سُمّين رقية. عدّه ابن سلام من الطبقة السادسة من الإسلاميين. انظر: ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، 2: 247، غالني: أهلكني.

(5) انظر: الخالديان، الأشباه والنظائر، 1: 228.

(6) انظر: الثعالبي، مصدر سابق، 543.

الفصل الخامس

الذوات المتأرجحة وقراءة الآخر

أولاً: الآخر والمرايا

لقد تناولت في الفصول السابقة تمثيلات العرب للآخر، وأقف هنا عند طبيعة علاقة العرب بالآخر لأطرح عدة تساؤلات منها: لماذا قويت علاقة العرب بالفرس أكثر من الروم؟ وكيف أسهمت هذه العلاقة في تشكيل تمثيلات الفرس، وإلى أي مدى بولغ في هذه التمثيلات، وما موقف الفاتحين عند دخولهم البلاد المفتوحة، وما الذي أثارهم؟ ولماذا لم تصطبغ تمثيلات الآخر بعد الإسلام بروح الإسلام ومبادئه؟

وأتساءل هنا هل كان العرب ينظرون إلى الآخر بوصفهم واحداً تحت مسمى العجم؟ ولماذا تشوهت تمثيلات السود والنبط؟ وإن كنت قد تحدثت سابقاً عن الظروف السياسية والسياقات التاريخية لهذه العلاقة، فإنني هنا أقف عند موقف الدولة الأموية والعباسية من الموالي إجمالاً، ومن السود والنبط خاصة، وسأحاول البحث عن الأسباب النفسية والاجتماعية التي أثّرت في موقف الدولة الأموية.

وسأتناول مفهوم «الذوات المتأرجحة[1]»، وعلى من يطلق، وأطرح هنا تساؤلات منها: ما موقف المناذرة والغساسنة من العرب؟ وما طبيعة علاقتهم بالفرس والروم؟ وكيف نظر العرب إليهم؟ وسألقي الضوء على موقف بعض الذوات المتأرجحة مثل عدي بن زيد، والملك الفارسي بهرام جور، والنعمان بن المنذر، بوصفهم قد تأرجحوا بين الثقافتين العربية والفارسية.

ويمكن أن تطرح العلاقة الجدلية بين الذات العربية والآخر من خلال فكرة المرآة، لأن الذات تعي نفسها في مرحلة الطفولة ما بين الشهر السادس والثامن عن طريق المرآة[2]، واخترت فكرة المرايا لأصور علاقة العرب بالآخر، وسأتوقف أولاً عند

(1) اخترت هذا المفهوم بدلاً من مصطلح الهجين، لأن الهجين ارتبط عند العرب بالزواج المختلط، في حين أن مفهوم التهجين في الدراسات الثقافية أوسع من ذلك، وغير مرتبط بالزواج وحده، لأن هناك أسباباً أخرى مثل الهجرة والانتقال من بلد إلى بلد والحياة في مدن عالمية مثل لندن ونيويورك وغيرها من الأسباب التي تؤدي إلى الهوية المهجنة.

(2) انظر: محمود رجب، فلسفة المرآة: 204. وقد تحدث عن أنواع المرايا، ص166 وما بعدها.

المرآة المحدبة التي تكبر صورة الآخر على حساب الذات، وأما المرآة المقعّرة فإنها تصغّر الآخر، لتضخم صورة الذات، ولا يعني هذا أن العرب قدرت كل ما كانت للفرس، فقد انتقدتهم في بعض الأمور، وأما السود والنبط فقد نظر إليهم العرب نظرة دونية، لكنّهم قدروا بعض مهاراتهم، خاصة في الغناء.

1. المرآة المحدبة: الفرس والمجد الكسروي

ما يلفت الانتباه هو الحضور الفارسي المكثف في الثقافة العربية سواء أكان ذلك في العصر الجاهلي أم في العصور التالية له، ولاسيّما في العصر العباسي، وهذا يطرح سؤالاً مهماً: لماذا كانت الثقافة الفارسية أكثر حضوراً من غيرها، خاصة الرومانية؟

ويتفق معظم الباحثين على وجود أثر للثقافة الفارسية في الثقافة العربية، وإن اختلفوا في موقفهم من مدي تأثر الأدب العربي بالثقافة الفارسية، فمن منكر لهذا الأثر إلى معتدل وإلى مبالغ بشدّة[1]، إلا أنهم يجمعون على تأثر العرب بالفرس في النواحي الاجتماعية والثقافية أكثر من غيرها[2].

لقد أسهمت عوامل عدة لاتصال العرب بالفرس أكثر من الروم، ولاسيّما في العصر الجاهلي، ومن هذه العوامل وجود اللّطيمة التي كان يبعثها كسرى إلى شبه الجزيرة العربية، حيث كانت تتعاون عدة قبائل عربية في حراستها، في حين أن الروم كانت تدفع ببضائعها مع القوافل العربية[3]، من دون أن ترسل قوافل خاصة بها، ولا ينظر إلى هذا الأمر على أنه اقتصادي فحسب، وإنما قام بدور في ترسيخ علاقة العرب بالفرس، وأدى إلى الاحتكاك بهم عن قرب، وإن كان هذا قد أدى أيضاً إلى بعض المنازعات والاشتباك العسكري بين العرب والفرس، بسبب إغارة قبيلة إياد وغيرها من القبائل على مناطق تابعة للفرس.

ويبدو أن الحيرة قد أسهمت في خلق جسور من التواصل بين العرب والفرس، من خلال التقاء المناذرة ممثلة بحكّامها برؤساء القبائل العربية ومن ثم سهلّوا لقاءهم بملك الفرس من خلال وفادات المناذرة السنوية على كسرى، في حين أن الغساسنة فيما نقل

(1) لمزيد من التفصيل انظر: يوسف بكّار، نحن وتراث فارس، 9 وما بعدها.

(2) هناك كثير من الدراسات تحدثت عن تأثر الثقافة العربية بغيرها من الثقافات، انظر: زكي محمد حسن وآخرون، نواحٍ جيدة من الثقافة الإسلامية، ونور الدين آل علي، الصلات الثقافية بين إيران والعرب، وأحمد محمد الحوفي، تيارات ثقافية بين العرب والفرس.

(3) انظر: إيلي قطرميز، أثر التفاعل بين البيزنطيين والعرب، 50.

عنهم من أخبار يبدون كحاجز منيع بين العرب والروم، فالأخبار لا تشير إلا إلى لقاءات قليلة جداً بين أشراف العرب وقيصر مثلما ذكر عن أخذ هاشم بن عبد مناف كتاب الأمان من قيصر ليتاجر العرب في أرض الروم(1)، وهو ما يعرف بحديث الإيلاف، علاوة على لقاء عثمان بن الحُوَيْرِث بقيصر، ليساعده كي يصبح ملكاً للروم في مكة(2).

وربما يعود تسهيل المناذرة لقاء العرب بكسرى إلى اعتقادهم بأن اصطحابهم لرؤساء العرب إلى كسرى هو تعزيز لمكانتهم عند الفرس، في حين أن الغساسنة –ربما– ظنوا أن اصطحابهم لرؤساء العرب إلى قيصر قد يهدد مكانتهم، فقد ينال أحد رؤساء العرب ثقة القيصر، فيوليه بدل الملك الغسانّي، لأن علاقة الغساسنة بقيصر كانت متذبذبة وغير مستقرة. والمتأمل لعلاقة العرب بالفرس والروم يلاحظ أن علاقة العرب بالفرس لها تاريخ واضح، ومن ثم فتاريخ المناذرة شبه كامل لدى المؤرخين، في حين أن علاقة العرب بالروم كما تصورها الكتب ضبابية مضطربة، ومن ثمّ فتاريخ الغساسنة أقل وضوحاً من نظرائهم المناذرة.

ومن الباحثين من يرد ذلك إلى سيطرة الفرس السياسية ونفوذهم في العصر العباسي، ودور العلماء المسلمين من الفرس، الذين بذلوا جهداً واضحاً في إبراز علاقة العرب بالفرس، وفي ترجمة ما وجدوه من الثقافة الفارسية، ورغم أن هذا الرأي فيه شيء من الصحة، لكنه لا يكشف عن الأسباب كلها.

وعند ذكر علاقة العرب بالفرس في الجاهلية تتوارد إلى الأذهان مدينة الحيرة، حاضرة المناذرة، والجسر الذي وصل بين العرب والفرس، لكن عند ذكر الغساسنة فإنه ليس من اليسير تحديد مدينة بعينها، فيمكن ذكر أسماء بعض المدن مثل الجّولان والجَابية(3) ومدن أخرى، بالإضافة إلى أن حدود إمارة الغساسنة كانت غير ثابتة، ومعرضة لغزو بعض القبائل العربية، ولنفوذ القبائل القوية التي تطمع في ملك الإمارات، إن وجدت فيهم وهنا أو ضعفاً(4).

---

(1) انظر: محمد بن حبيب، المنمق، 42.

(2) انظر: المصدر نفسه، 154.

(3) الجابية: من أعمال دمشق، والجولان موضع ببلاد الشام.

(4) جواد علي، المفصل، 3: 440.

مما سبق يتضح أن الغساسنة لم يكونوا مستقرين تماماً في مدنهم، لأن حدودهم غير ثابتة، وربما كان وجود العمران من مثل بناء القصور مؤشراً على الاستقرار، فالمناذرة بنوا الخَوَرْنق والسَّدِير وغيرها من القصور، في حين كان للغساسنة قصر قد عُرِف ما بقي من أبنيته بالبرج[1]، وأهمية العمران لا تكمن في ذاتها، وإنما في وجود استقرار يؤدي إلى الاهتمام بالمدينة التي سكنها الغساسنة، ولتتحول إلى حلقة وصل بين العرب والروم، وتتسرّب منها إشعاعات من الحضارة الرومانية، لكن هذا لم يحدث إلا في نطاق ضيق.

لكن هل كان الفرس أهل حضارة وتقدم في حين أن الحضارة الرومانية لم تبرز إلا بوجهها العسكري كما يرى بعض الباحثين؟ وإن كان بعضهم الآخر يرى أن الحضارة الرومانية على الرغم من أنها ورثت الحضارة اليونانية، إلا أنها لم تتأثر بها كثيراً[2]، وقد يكون في هذه الآراء شيء من الصحة، إلا أن علماء المسلمين والمترجمين كان لهم دور لا يستهان به في ترسخ الثقافة الفارسية، خاصة ممن اهتم بالأخبار والحوادث التاريخية، حيث استقصوا كل ما تعلق بتاريخ الفرس أكثر من غيرهم من الأجناس، علاوة على أن التنافس كان قائماً بين المترجمين عن اللغة الفارسية القديمة، ومن اللغة اليونانية[3].

وأما بالنسبة إلى العلوم والآداب التي ترجمت، فقد وقر في أذهان بعض المترجمين، ثم عامة المثقفين أن السياسة والآداب حكر على الفرس، وأن المنطق والطب والعلم حكر على الرومان، ورثة اليونان. وكان لحاشية الخلفاء العباسيين ممن ينتمون إلى أصول فارسية دور أساسي في تأثر الحضارة العربية الإسلامية بالحضارة الفارسية، إضافة إلى أن المسلمين قد هزموا الفرس، وأقاموا حضارة الدولة العباسية في بغداد، مما سهل عليهم الحصول على ما تبقى من الكتب الفارسية القديمة، في حين أن علاقتهم بالروم ظلت متوترة والحروب بينهم قائمة ما إن تهدأ حتى تبدأ من جديد.

---

(1) انظر: جواد علي، المفصل، 3، 415.
(2) انظر: شكري عياد، الرؤيا المقيدة، 10.
(3) انظر: إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، 12.

وكان للعوامل السابقة أثر في تأثر العرب بالفرس أكثر من غيرهم، وتقديرهم الذي بلغ شأوا كبيراً عند بعض الشعراء، ولهذا لجأ بعضهم إلى تأكيد رفعة مكانة الفرس من خلال عدة أمور منها جمع الفرس مع العرب في نسب واحد بانتسابهم إلى أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام مثل قول جرير[1]:

فَيَجْمعنا والغُرَّ أبناءَ سارةٍ　　أبٌ لا نُبالي بَعْدهُ مَن تَعَـذَّرا

أَبُونا خَليلُ اللّهِ واللّهُ ربُّنـا　　رَضِينا بما أَعْطى الإلهُ وقَدّرا

وجرير هنا يخالف الاتجاه السائد الذي يركز على العصبية القبلية العربية، ويسوغ شوقي ضيف ذلك بعدم استشعار جرير للعصبية القبلية مثل الفرزدق وإلى تأثر جرير بالإسلام[2]، مما أدّى إلى اختلاف نفسية الشاعرين، لكن لم يكن جرير وحده الذي أكّد هذا النسب المشترك[3].

وقيل إن الفرس قدّرت البيت الحرام بمكة في الجاهلية، حيث ذكر ياقوت الحموي أن الفرس كانت تحج إلى مكة قبل الإسلام، وإن ماء زمزم سمّي بهذا الاسم، «لأن سابور الملك لمّا حج البيت أشرف عليها وزمزم فيها، والزّمزمة كلام المجوس وقراءتهم على صلاتهم وعلى طعامهم، وفيها يقول القائل:

زَمْزَمتْ الفُرسُ على زمزمِ　　وذلك في سَالفِها الأَقْدَمِ[4]

---

(1) ديوان جرير، 243. وفي كتاب المسعودي، التنبيه والإشراف، 111، يرد «أبناء فارس» بدلاً من «أبناء سارة».

(2) انظر: شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، 153.

(3) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، 111.

(4) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2: 480.

وإذا كان الحموي لا يحدد الفترة التي قيل فيها هذا البيت، فإن المسعودي ينسبه إلى الجاهلية(1)، وربما كان لوصف الفرس بقريش العرب كما مرّ سابقاً أثر في محاولة إيجاد أوجه لتشابههما، مثل النسب المشترك والحج إلى البيت الحرام على الرغم من مجوسية الفرس.

ولم يقتصر الفرس ودورهم على الجاهلية فحسب، وإنما تم تشكيل تمثيلات في الإسلام تناسب مكانتهم، وخير مثال على ذلك سيرة سلمان الفارسي، الذي امتدحه الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه من آل البيت، وأن الإيمان لو كان معلقاً بالثريا، لناله أناس مثل سلمان الفارسي(2). وهذا الثناء عليه أسهم في تشكيل سيرته وحياته الطويلة، حتى عدّ من المعمرين، ويقال «إنه أدرك عيسى بن مريم وقرأ الكتابين!»(3).

لقد صوّر سلمان الفارسي باحثاً عن الحقيقة خلال حياته الطويلة، فانتقل من المجوسية إلى النصرانية، وعاش مع الكثير من الأساقف، وكان يتركهم بعد وفاتهم، وبذلك انتقل من أصبهان إلى الشام، ثم إلى الموصل وعَمُّورية حتى بشّره أحد النصارى عند وفاته، بالرسول صلى الله عليه وسلم، وأن هذا النبي يبعث في مدينة ذات نخل، فرحل سلمان إلى المدينة المنوّرة بعد أن اشتراه بعض العرب، وعندما رأى الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسلم مباشرة، بل تأكد من علامات النبوّة قبل إشهار إسلامه.

وفي سيرة سلمان الفارسي الكثير من المبالغة حيث لا يذكر الزمن، ولا يحدد عمر سلمان الفارسي في كل مرحلة من حياته، لذا فالزمن يبدو في سيرته أسطوريا، فهل نسجت هذه السيرة من أجل تسويغ إسلامه المتأخر؟ حيث أسلم وشهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم الخندق.

والدعوة التي شاعت بالمساواة بين الفرس والعرب كانت تبطّن تفضيل الفرس على العرب؛ لأن الفرس أقاموا حضارة ودولة قبل الإسلام، وبدخولهم الإسلام نالوا كل

---

(1) المسعودي، مصدر سابق، 111

(2) انظر: النووي، شرح حديث مسلم، 15: 317.

(3) ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، 2: 421.

المحاسن مما يفضي إلى أن هذه المحاولات سعت إلى إعطاء الفرس الامتياز على العرب، وأدت إلى ما يعرف بالشعوبية، وإذا كان بعض الشعراء في العصر الأموي، ومنهم إسماعيل بن يسار قد فضّل الفرس وافتخر بهم[1]، فإن بعض الشعراء في العصر العباسي افتخروا بالعرب والفرس جميعاً، ولاسيما عند مدح الأمراء ممن ينتمون إلى أصول فارسية، ومن هؤلاء الشعراء البحتري والمتنبي[2].

---

(1) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 4: 286 وما بعدها.
(2) انظر: ديوان البحتري، 1: 254، و2: 902، وديوان المتنبي، 2: 106.

2. المرآة المقعّرة: السود والنبط

لقد نظر العرب إلى الموالي بازدراء ولاسيما السود والنبط، وعلى الرغم من دعوة الموالي إلى المساواة بينهم وبين العرب، إلا أنه لم يسمح للمولى أن يتزوج بالمرأة العربية، ولا يحق له أن يكون إماماً، ولا قاضيا (1)، وكما أن نقص المال الذي حدث نتيجة إسلام الموالي، قد دفع بالدولة الأموية إلى فرض الجزية على الموالي على الرغم من إسلامهم! ولم يكن حال النبط الذين عملوا في الأرض أفضل من غيرهم، فحتى عندما حاولوا الانتساب إلى كسرى كردة فعل على تهميش الدولة الأموية إلا أن الشعراء قد أنكروا ذلك عليهم(2).

وأما السود فقد كانوا في مرتبة اجتماعية أقل من البيض، ومعظمهم عمل في الغناء، أو الحرف، ومنهم من تميّز في الشّعر، لكنّهم لم يسلموا من الأذى النفسي بتوجيه كلمة أو أبيات تجرح كرامتهم، حتى عُدّ اجتماع السواد والشِّعر أمراً مخالفاً للطبيعة البشرية، حيث قال أيمن بن خُرَيم لعبد العزيز بن عبدالملك عن نُصَيب بن رباح، عندما سأله عن تقديره لثمن نُصَيب، بعدما علم أنه شاعر، فأخفض أيمن السِّعر من مئة دينار إلى ثلاثين، وسوغ ذلك بقوله عن نُصَيب: «لكونه أحمق أيها الأمير! ما لهذا وللشِّعر؟ أمثل هذا يقول الشِّعر أو يحسن شعراً؟ فقال: أنشده يا نصيب، فأنشدته، فقال له عبدالعزيز: كيف تسمع يا أيمن؟ قال: شعرُ أسود. وهو أشعر أهل جلدته، قال: هو أشعر منك»(3).

في الخبر السابق استنكر أيمن بن خريم أن يقول نُصيب شعرا، وكأن الشعر حكر على البيض وحدهم، لكن عندما أعجبه شعر نصيب صنّفه ضمن الشعراء السود ليكون أشعرهم، ولم يصنفه ضمن الشعراء عامة. وإذا كان موقفه من نُصيب يفهم ضمن تمثيلات السود إلا أنه من الصعب أن يكون حكماً عاماً وتمثيلاً شائعاً، وذلك لأنه صادر عن غيرة من نُصيب، والخوف من أن ينال مكانته عند الملك، وهذا ما حدث

---

(1) انظر: يحيى الخشاب، التقاء الحضارتين العربية والفارسية، 114.

(2) انظر: ديوان البحتري، 2: 1128. والمسعودي، التنبيه والإشراف، 51.

(3) الأصفهاني، الأغاني، 1: 216–217.

فعلاً حيث رحل أيمن إلى بشر بن عبدالملك.

ونظر بعض العرب إلى السواد على أنه نقيصة وعيب، لابد من أن يتخلص منه أو أن تخفف درجة السواد، من خلال الزواج بنساء بيض، فهذا معاوية بن سفيان يقول لعبدالله بن مسعدة الفزاري «دونك هذه الجارية، لجارية رومية، بيّض بها ولدك»[1]، وقد جمع حسّان بن ثابت الفئات التي ازدراها العرب عموماً في هجائه لإحدى القبائل[2]. وتمثيلات الآخر في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين لم تكن إيجابية دائماً، لأن الناس كانوا حديثي عهد بالإسلام، وقيم الإسلام لم تترسخ بعد.

واحترم المسلمون ثقافة الآخر وعاداته، مادامت لا تتعارض مع تعاليم الإسلام، ومن ذلك مشاهدة الرسول صلى الله عليه وسلم لرقص الحبش كما مر سابقاً. وهناك مثال آخر عن عمر بن الخطاب الذي لمّا «قدم الشام تلقاه أبوعبيدة، فبينما عمر يسير لقيه المُقلِّسون من أهل أذرعات بالسيّوف والرّيحان، فقال عمر: مَهْ، ردُّوهم. قال أبو عبيدة: يا أمير المؤمنين هذه سُنة للعجم، وإنك إن منعتهم منها يروا أن في نفسك نقضا لعهودهم. فقال عمر: دعوهم»[3].

واهتم الشعراء ممن شارك في الفتوحات الإسلامية بتصوير غربتهم في البلاد المفتوحة[4]، ومنهم من أكد انتصارات المسلمين وفرحهم بنشر الإسلام، وأغلب التمثيلات التي ارتبطت بشعر الجهاد ركزت على ثنائية المؤمنين والكفار. ومنهم من ركز على ما رآه غريبا وجديداً عليه في البلاد المفتوحة مثل وصف الحيوانات والقلاع والقصور[5]، ومعظم هذه التمثيلات لم تكن سلبية، لأن بعض المسلمين اختلطوا بالفرس والروم عن قرب لأول مرة.

(1) العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 831.

(2) انظر: ديوان حسان بن ثابت، 279 وما بعدها.

(3) البكري، معجم ما استعجم، 1: 131–132.

(4) انظر: الخالديان، الأشباه والنظائر، 2: 32.

(5) لمزيد من التفصيل حول وصف الحيوانات في البلاد المفتوحة انظر: المفضليات، قصيدة عبدة بن الطبيب، 644. وفي وصف القلاع انظر: الخالديان، الأشباه والنظائر، 2: 181.

وأما موقف الدولة الأموية من السود والنبط فهو يتعارض مع موقف الإسلام، ففي عهد هذه الدولة ترسخت تمثيلات للسود والموالي، بسبب موقف الدولة الرسمي منهم، ولاسيّما موقفهم من النبط، المتمثل في وشم النبط ونفيهم من بعض المدن، فكيف يمكن تفسير تعصب الدولة الأموية ضدهم في حين أن الدولة العباسية تسامحت معهم! ولا يهدف هذا التفسير إلى تسويغ ما حدث، لأنه مخالف لروح الإسلام ومبادئه، لكن الهدف من التفسير هو محاولة الفهم، من خلال ربط موقف الدولة الأموية بالسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية.

كانت الدولة الأموية عند تأسيسها قد قامت بنقلة حضارية كبيرة، من مجتمع بدوي وشبه حضري في المدن إلى مجتمع متحضّر، وهذه النقلة السريعة صاحبها توتر وانفعال لعدة أمور(1)، منها قلة عدد العرب مقارنة بالعجم، وكثرة من اشترك من العرب في الفتوحات، وبعضهم استشهد، وآخرون استقروا في البلاد المفتوحة، إضافة إلى أن طريقة توطين القبائل في المدن المفتوحة قد عززت العصبية القبلية، وأبقى على حياتهم البسيطة. وهذه النقلة السريعة صاحبها هواجس تدعيم الدولة الأموية، وتأكيد عروبتها، بكل الطرق حتى في الهبات والمنح كانت أقرب إلى العصر الجاهلي، حيث كانت تمنح الإبل(2).

وأحد أهم الطرق التي لجأت إليها الدولة الأموية، لتأكيد عروبتها هي ترسيخ الفروقات الموجودة بين العرب والعجم من خلال تنميط العجم ومنهم النبط، ووصفهم بصفات نفسية وجسدية مبالغ فيها، وتعميم هذه الصفات على كل النبط مما يريح الفرد العربي، حيث يجعله يستفيد من المعلومات التي يعرفها عن عامة النبط، لتصدق على أي فرد منهم. ومن ثم يحدد طريقة تعامله معهم، لكن هذا منع فرصة اللقاء والتعارف الحقيقي بين العرب والعجم إجمالاً، وأدى إلى شعور العجم عامة، والموالي خاصة بالحرمان، مما حرّضهم ضد الدولة الأموية.

وما واجهته الدولة الأموية مع العجم وضعها في إشكالية ومأزق، فهي تريد إقصاء

---

(1) استفدت هنا من: معتز سيد عبدالله، التعصّب: دراسة نفسية اجتماعية، ص126–127.

(2) انظر: ابن خلدون، المقدمة، 218.

العجم بكل الأشكال، لكنها محتاجة إليهم أيضاً، ولخّص هذه الإشكالية سليمان بن عبدالملك في قوله «العجب لهذه الأعاجم كان الملك فيهم فلم يحتاجوا إلينا، فلمّا ولينا لم نستغنِ عنهم. وقال أيضاً: ألا تتعجبون من هذه الأعاجم احتجنا إليهم في كل شيء، حتى في تعلم لغاتنا منهم»(1).

وأما الدولة العباسية فإنها جاءت بعد فترة استقرار الدولة الإسلامية، وانتهاء معظم الفتوحات إضافة إلى ما اصطبغت به الحياة العباسية من تعقيد جعل الناس يتقبلون الاختلافات التي بينهم وبين العجم، علاوة على ظهور أجيال هجينة امتزجت فيها الأنساب العربية بالعجمية، وحتى إن الخلفاء العباسيين كان منهم من أبناء العجميات، في حين أن سليمان بن عبدالملك الخليفة الأموي لم يستطع أن يولّي أحد أبنائه، لأن أمهاتهم كن من الإماء(2).

وبهذا فإن الأسباب السابقة قد أسهمت في تقليل حدة الفروقات بين العرب والعجم، وساعدتهم على التكيف والتفاعل، وكما أن اتجاه الدولة واهتمامها بالعلم والعلماء ساعد في ازدهار الحضارة العباسية، وشجّع العرب والعجم معاً على دراسة العلوم المرتبطة باللغة العربية والقرآن الكريم والحديث النبوي، والاستفادة من تراث الآخر وعلمه، ولاسيما التراث الفارسي والروماني.

وتناول العلماء المسلمون في الحضارة الإسلامية إشكالية العرب والعجم، وبيّنوا رأيهم في الآخر، وعرض ذلك جورج طرابيشي من خلال ما سمّاه بالمحطات، ليحلل عن طريقها موقف الجاحظ وأبي حيان التوحيدي وصاعد الأندلسي وابن خلدون، ووصل إلى أن الحضارة «العربية الإسلامية التي ما كانت بكل تأكيد بريئة من النرجسية، سنة الحضارات كافة، لم تعرف لاهوت نفي الآخر، فهذا اللاهوت هو نتاج عصابي»(3).

---

(1) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 424.

(2) انظر: الميداني، مجمع الأمثال، 1: 22.

(3) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، 111.

ثانياً: كيف قرأ العرب الآخر؟

عرضت في الفصول السابقة تمثيلات الآخر، وحاولت تفسير الظروف التي حكمت علاقة العرب بالآخر، لكن ما يهمني هنا هو البحث عن الكيفية التي قرأ بها العرب الآخر، أي أنني أبحث عن الأسس التي صنّف من خلالها العرب الآخر؟ وهل هي متعلقة بألوان البشرة، أم باللغة، أم بالنسب؟ وما الذي ترتب على هذا التصنيف؟ وكيف صاغ العرب بداية حكاية البشرية واختلاف الأجناس؟

لقد حدّد العرب الآخر من خلال حديثهم عن أبناء نوح: سام ويافث وحام، ولم يقتصر ذلك على تصنيف الأقوام وحده، وإنما أضافوا إلى ذلك الحديث عن أماكنهم، وسماتهم الخَلقية، وألوانهم وصفاتهم النفسية، والتصنيف السابق يتجلى عند العرب في حديثهم عن أصل الآخر، فسام هو أبو العرب والروم والفرس، ويافث أبو يأجوج ومأجوج والترك والصقالبة، وحام أبو السود والقبط والبربر(1). وكما ألح العرب أيضاً على تعليل أسماء الأقوام، بنسبتهم إلى أحد أبناء نوح أو أحفاده أو إلى ألوان الوجوه، وأحياناً إلى الأمرين معاً، وكما أنهم بالغوا في بعض الصفات واكدوها مثل ربط كل جنس أو قوم بصفة معينة، فالروم مهرة في البناء والهندسة في حين أن الصينيين مشهورون بصناعات الأواني والأثاث، على خلاف السود والزنج فهم مبدعون في الغناء والرقص.

وبعد أن حدّد العرب أجناس البشر، وصنّفوهم اتخذوا موقفاً منهم، وظهر هذا جلياً في تمثيلاتهم لذوي الوجوه الحمراء والسوداء وذوي العيون الزرق، والشَّعر الجَعْد القَطَط، وحددوا موقفهم ممن امتهن من العجم الأعمال الحرفية والزراعة، وثبتت بعض هذه التمثيلات على مرّ الزمن، خاصة المتعلقة بالسود والنبط، ثم تحولت هذه التمثيلات إلى تنميط ازداد مع الزمن رسوخاً.

ويتضح هنا أن العرب قد فهموا الآخر من خلال قصة البشرية، ولاسيما أبناء نوح، وإن

(1) انظر: ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 26: 214.

كان حام أبو السودان أكثر حضوراً في الشعر، حيث نسب الشعراء الجاهليون ومن جاء بعدهم السود إليه، وهذا دليل على معرفتهم للأصول البشرية، لأن كثيراً من العرب قد حفظ سلاسل الأنساب، إضافة إلى ما سمعوا عن قصص الأمم السابقة، خاصة سير الأنبياء من النصارى واليهود. وأسهم العلماء المسلمون في تأكيد صفات الأجناس البشرية وطبائعهم مما قرؤوه من كتابات بطليموس وجالينيوس[1]، وتحدثوا أيضاً عن أثر المناخ في الطبائع البشرية مثل الجاحظ[2].

وأما بعد ظهور الإسلام وانتشاره، واحتكاك العرب بالعجم في البلاد المفتوحة، فإن موقف المسلمين لم يقتصر على ملاحظة الآخر، وتصنيفه فحسب، وإنما تعدّى إلى مقارنة الذات بالآخر، ونسبة ما لدى الآخر إلى الذات، وهذا يتضح في تمثيلاتهم لكسرى الذي ارتبط لديهم بالغنى والرفاهية، ومن ذلك وصف عمر بن الخطاب معاوية ابن أبي سفيان بكسرى العرب[3]، ووصفه لعمرو بن العاص بأَرْطَبون العرب[4]. وهذا نابع من نظرة عمر بن الخطاب المساوية بين الناس، لأن حب الرفاهية والمباهاة إضافة إلى الدهاء ليست مقتصرة على كسرى وحده من دون معاوية، ومهارة القائد وحنكته ليست حكراً على الروم وحدهم.

وإذا كانت الكتابة قد ارتبطت بالعجم في الجاهلية، فإن تعلمها يعني مضاهاة الآخر، فقد منّ رجل كِنْدي على قريش بالكتابة، لأن بِشر بن عبدالملك أخو أكيدر[5]، كان قد رافق حرب بن أمية وتزوج ابنته الصهباء، ومكث بشر في مكة، فتعلم منه أهل مكة الكتابة، واستغنى به أهل مكة عن قلم حمير، بسبب ثقله عند الكتابة، ومما جاء في شعر هذا الكِندي[6]:

(1) انظر: أبو الفداء، المختصر في تاريخ البشر، 1: 122.
(2) انظر: الجاحظ، الحيوان، 4: 70.
(3) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 161. وابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 25: 19.
(4) انظر: تاريخ الطبري، 3: 605.
(5) هو أكيدر بن عبدالملك، صاحب دومة الجندل، صالحة الرسول صلّى الله عليه وسلم وكتب له كتاباً. انظر: ابن دريد، الاشتقاق، 146.
(6) انظر: الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 3: 368. خط الجزم: «هو الذي دوّن به القرآن، وهو القلم الذي نكتب به اليوم» جواد علي، المفصل 8: 183.

لا تَجْحدوا نَعْماء بِشرٍ عَليكـمُ فقد كـانَ مَيمـونَ النَّقِيبةِ أَزهـَّرا

أتاكُم بخَطِ الجَزْم حتى حفظتـمُ مِن المالِ ما قد كَان شتّى مُبَعثرا

فَأجْريتـم الأقـلامَ عـودا وبَدْأةً وضَاهَيتمُ كُتّاب كِسْرى وقَيْصرا

وما يلفت الانتباه في تمثيلات العرب للآخر ما تضمنته من تشبيه الآخر بالحيوان، من مثل وصف الروم بالكلاب والحبش بالغربان، فهل يعني هذا انتقاصاً من الآخر وازدراء له بإنزاله إلى مرتبة الحيوان؟ إن تأمل التمثيلات يقود إلى أن معظمها جاهلية أو إسلامية، مما يعني ارتباطها بالبداوة، إضافة إلى أن «أكثر أمثال العرب مضروبة بالبهائم، فهم لا يكادون يذمون ولا يمدحون إلا بما يجدون في البهائم.. والسبب في تفرد العرب باستعمال ذلك من دون سائر الأمم أن العرب أناس إنما وضعوا بيوتهم وأبنيتهم وسط السِّباع والأَحْناش والهَمَج والحشرات»[1].

وإذا كان حمزة الأصبهاني يلح على أن هذه التشبيهات مما انفرد بها العرب من دون سائر الأمم، بيد أنه يقول بعد ذلك إن الفرس كانوا أقدم من العرب في ذلك، ويسوق نصوصاً وردت في كلام ملوك الفرس ووزرائهم[2]. وربما قصد بتفرد العرب هو كثرة استعمالهم للأمثال المرتبطة بالحيوان، ومعظم التشبيهات الجاهلية مرتبطة بالطبيعة المحيطة بهم من حيوانات ونباتات وأودية، خاصة الحيوان سواء أكان ذلك مرتبطاً بالمدح أم الذم، بيد أن التشبيهات والاستعارات بشكل عام قد تغيرت بعد ظهور الإسلام، بسبب تأثر العرب بالحضارة، خاصة في العصر العباسي، غير أن بعض التمثيلات المتعلقة بالآخر قد تحولت إلى تنميطات لافي دلالتها وحدها، وإنما في التشبيهات المرتبطة بالحيوانات.

إذاً ليس في تشبيه الآخر بالحيوان ازدراء له، لأن هذه سنة العرب في التشبيه

---

(1) حمزة الأصبهاني، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، 1: 59–60. الأحناش: مفردها حنش: كل ما يصاد من الطير والهوام والحشرات، الهمج: ذباب صغير كالبعوض، الغنم الهزيلة والحمقى.

(2) المصدر نفسه، 1: 62.

والاستعارة، فضلاً عن أن العرب شبهوا الآخر بحيوانات معينة لارتباط دلالتها بتمثيلات الآخر، فالسود شبهوا بالغربان، لأن وجودهم في شبه الجزيرة العربية كان مصدر شؤم على العرب، بسبب احتلالهم لليمن وقتلهم لسيف بن ذي يزن، علاوة على إغاراتهم الكثيرة على الدولة الإسلامية.

ثالثاً: الذوات المتأرجحة: لا هذا ولا ذاك

كانت العلاقة بين العرب والآخر تحكمها ظروف الالتقاء في الأسواق أو في الوفادات على الملوك، وغيرها من الأسباب التي جمعت العرب بالآخر، ومنهم من اتصل بالآخر واختلط به كثيراً، مثل الغساسنة والمناذرة، إضافة إلى بعض القبائل العربية التي سكنت بالقرب منهما، ومنهم من اتصل بالآخر وأقام معه مثل عدي بن زيد الذي أقام عند كسرى، ووثق فيه وأكرمه حتى بعثه في سفارة إلى قيصر ملك الروم(1).

واخترت للتعبير عن هذه الفئة ممن اتصل بالآخر الذوات المتأرجحة؛ لأنهم يجمعون بين هويتهم العربية بحكم النسب والثقافة، وهوية الآخر بحكم الاتصال والولاء السياسي، وتأرجح الذات يكون بين الانتماء إلى جماعتها أو الانتماء إلى جماعة الآخر. وهذا التأرجح لا يعني أن الذات مترددة بين الهويتين أو الجماعتين بقدر ما يعني أنها لم تعد ذاتا منسوبة تماماً إلى جماعتها أو جماعة الآخر، وعلى هذا الأساس فهي تقع في الأعراف بين هذا وذاك، أو في الفضاء الثالث(2).

ويرتبط تأرجح الذات بمصطلح التهجين Hybridity، لأن الهويات غير ثابتة، فهي تتأثر بالثقافات الأخرى، فالحياة في مدينة الحيرة مثلاً، أدّت إلى تأثر المقيمين فيها بعناصر من الثقافة الفارسية، وبهذا فإن هويات أهل الحيرة متأرجحة، وليست صلبة متماسكة دائماً؛ لأن صاحبها لديه أكثر من انتماء، ومرتبط بالسياقات السياسية والاجتماعية، ونشوب أي نزاع بين جماعته الأصلية وجماعة الآخر التي انتمى إليها، سيؤدي إلى تردده في اتخاذ موقف حاسم مع إحدى الجماعتين، وقد تتخذ هذه الذات موقفاً مخالفاً لما تعتقده وتميل إليه، بسبب ارتباط مصالحها مع إحدى الجماعتين.

وقد تتطرف الذوات المتأرجحة أحياناً في أفعالها رغبة في تأكيد صدقها وإثبات هويتها أمام الجماعة التي انتمت إليها، ولهذا كان أحدهم «يتعوذ من النبطي إذا

---

(1) الأصفهاني، الأغاني، 2: 66.

(2) أستفيد في فهمي للذوات المتأرجحة من : Homi Bhabha, The Location of culture, P.37

استعرب، ومن العربي إذا استنبط، فقيل: كيف يستنبط العربي؟ قال: يأخذ بأخلاقهم ويتأدب بأدبهم»[1]، وقد تقع هذه الذوات في تناقضات غريبة، لأنها تريد إرضاء الجماعتين، ومن ذلك حجّ «بعض ملوك غسان ولَخْم وهم نصارى»[2]، رغبة منهم في تأكيد هويتهم العربية، وكسب ود القبائل. وقد تلجأ هذه الذوات إلى عكس ما يتوقع منها، فهي تحاول إرضاء جماعة الآخر، لكنها قد ترتكب خطأ فادحاً، لا يسوغه حسن النية، وخير مثال على ذلك الغساسنة والمناذرة الذين كدروا أحياناً صفو السلم بين الفرس والروم بنزاعاتهم، رغبة منهم في تأكيد ولائهم[3].

وتحاول الذوات المتأرجحة تقليد الآخر بشتى السبل، لأنه غالباً ما يكون أقوى منها، وهذا التقليد هو نوع من التنكر، الذي يسمّى بالحضور الكنائي Metonymy Of Presence، وفيه تلجأ الذات المتأرجحة إلى تقليد الآخر من حيث الملابس واللغة والتصرفات، أي أنها تذوّت ثقافة الآخر، وتتبنّى أعرافه، وقد تبالغ في ذلك لاعتقادها أن الغالب أفضل منها، ولأن النفس «تعتقد الكمال فيمن غلبها، وانقادت إليه، أما النظرة بالكمال بما وقع عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما لكمال الغالب»[4].

ومما يروى أن أحد أقارب جَبَلة بن الأَيْهَم، الذي ارتد عن الإسلام وعاد إلى القسطنطينية، وصف جَبَلة فقال: (دخلت عليه فرأيت رجلاً أَصْهب اللحية ذا سِبال، وكان عهدي به أسمر أسود اللحية والرأس، فنظرت إليه فأنكرته، فإذا هو قد دعا بسُحالة الذهب، فذرّها في لحيته حتى عاد أصهب»[5].

والخبر السابق يؤكد عدة أمور، أولها ارتباط الروم بالذهب عند العرب لكثرة استعمالهم له، وهو ما أشرت إليه سابقاً، وأما الأمر الآخر فهو تنكّر جبلة بن الأيهم،

---

(1) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 54: 294.

(2) الجاحظ، كتاب البلدان: 483.

(3) انظر: جواد علي، المفصل، 2: 631.

(4) ابن خلدون، المقدمة، 1: 184.

(5) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 2: 57. السُحالَة ما سقط من الذهب إذا بُرِد. وجَبَلة بن الأيهم هو آخر ملوك الغساسنة، أسلم في عهد عمر بن الخطاب ثم ارتد عن الإسلام، ليذهب إلى القسطنطينية. انظر: محمد بن حبيب، المحبّر، 372.

ليشبه الروم لا في لباسه وطريقة معيشته فحسب، وإنما في لون وجهه أيضاً بسبب ما وضعه عليه من سحالة الذهب. وهذا نوع من التجميل هدف به جبلة إلى أن يتحوّل إلى آخر. إن اللون قد شكّل أساساً لدى الراوي لتحديد الهوية، فالسمرة هو لون العرب، وأما الصُهْبة فهو لون الروم، وما وضعه جبلة على وجهه ولحيته من سحالة الذهب جعل راوي الخبر يستنكر أن يكون الشخص الذي أمامه هو جَبَلة بن الأيهم الذي أعاد وضع السُحالة من جديد ليصبح أصهب.

ويلجأ المغلوب في معظم الأحيان إلى تقليد الغالب، الذي يمتلك القوة السياسية والتقدم، ويأخذ التقليد أبعاداً كثيرة، منها محاولة تغيير لون الوجه والشكل، لأن هذه المحاولة تهدف إلى التشبّه بالأقوى، لا من حيث الشكل وحده، وإنما في السلوك والتصرف، من أجل أن ينال المغلوب الدرجة الاجتماعية التي يحظى بها الغالب، وعلى الرغم من أن الغالب لم يحظَ بذلك بسبب لونه، وإنما بسبب جدّه واجتهاده إلا أن السعي إلى التقليد ينحو نحو الشكل أولاً.

وأمر آخر يرتبط بهوية المرء وهو الاسم، ويتجلى فيه مدى تقليد بعض العرب للآخر، خاصة الفرس، ومن ذلك أنّ النعمان بن المنذر تكنّى بأبي قابوس، وهو اسم فارسي يعني الوجه الجميل(1)، كما سمّى لَقِيط بن زُرارَة ابنته «دختنوس»، وهو بالفارسية دخت نوش، أي بنت الهنيء(2)، وهو اسم من أسماء بنات الملوك، والزّبرقان(3) أيضا من الأسماء الفارسية، وهكذا يبدو أن بني تميم كانوا أكثر ميلاً لتسمية أبنائهم بأسماء فارسية أكثر من غيرهم.

ولا يقتصر التقليد على محاولة تغيير الشكل واللون، وإن كان قليلاً في الجاهلية، لكنه يرتبط أيضاً بأسلوب المرء وطريقة حياته، من لباس ومأكل وغير ذلك، وخير مثال على ذلك هو النعمان بن المنذر الذي اعتاد أن يذهب هو وقومه من آل المنذر إلى الدّير في الآحاد والأعياد، و«عليهم حلل الديباج المذهّبة، وعلى رؤوسهم أكاليل الذهب، وفي

---

(1) انظر: آذر تاش آذر نوش، سبل نفوذ الفارسية، 251–253.

(2) انظر: المرجع نفسه، 253.

(3) آرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين: 366.

أوساطهم الزّنانير المفصّصة بالجوهر»[1]. وكما روي عن جَبْلة بن الأيهم أكله على موائد من ذهب وصحاف من فضّة متشبّهاً في ذلك بالروم، وامتدّ هذا التأثير إلى الدِّين، فاعتنق الغساسنة النصرانية، على المذهب اليعقوبي القائل بالطبيعة الواحدة لعيسى عليه السلام، وكان اختلاف هذا المذهب مصدر إزعاج للروم أحياناً[2].

والذات عندما تقلد الآخر تنظر إلى نواحي النقص التي تشعر بها، فتستكملها من خلال محاكاة الآخر، والأخبار السابقة تؤكد أن الذات العربية المتأرجحة صبّت جلّ همّها في محاكاة الآخر على الأمور المادية من لباس وأثاث وغير ذلك، ولم يقتصر ذلك على الغساسنة والمناذرة، فحتى من اتصل بهم من الشعراء اهتّم بهذا الجانب ومثال ذلك الأعشى الذي ركّز في إحدى قصائده على أسماء الرياحين وآلات الطرب ذاكراً أسماءها بالفارسية[3].

وبهذا فيتبين مما سبق ما اهتم به العرب في محاكاة الآخر، لكن ما الذي لفت انتباههم في شخصية الآخر الذي نشأ بينهم مثل بهرام جور؟ فلقد اختار يزدجرد بن بهرام الملقب بالأثيم – الذي حكم من سنة 399 إلى 420م– النعمان بن المنذر، ليوكل إليه تربية ابنه بهرام جور[4] الذي حكم من سنة 420 إلى 438م، وما دفع الملك الفارسي إلى ذلك وصية المنجمين بأن يتربى بهرام جور خارج أرض فارس، ومن ثم أرضعته امرأتان عربيتان وامرأة فارسية، وهذه الإشارة في سيرة بهرام تعني أن تأثير العرب سيكون أقوى من تأثير الفرس في شخصيته، علاوة على معايشته العرب واكتسابه الثقافة العربية والفارسية، فما الذي سيهتم به العرب عند ذكر سيرة حياة بهرام جور؟

لقد ركّز العرب على حب بهرام جور للخيل والصيد، وهما أمران عُرِف بهما العرب وملوك وفارس أيضاً، لكن العرب وصفت بهرام جور بالشجاعة والقدرة على مصارعة الحيوانات، مما يعني أن المخيال العربي جعله معادلاً في قوته للصعاليك وجرأتهم،

---

(1) البكري، معجم ما استعجم، 2: 596. وانظر أيضاً 2: 607. الزّنانير: مفردها الزُّنار، وهو ما يضعه النصارى والمجوس على أوساطهم.

(2) انظر: جواد علي، المفصل، 3: 414. ثيودور نولدكه، أمراء غسان، 21. الطبيعة الواحدة: مذهب يؤمن أن عيسى عليه السلام قد اتحدت في شخصيته الطبيعة الإلهية والبشرية.

(3) انظر: ديون الأعشى الكبير، 343.

(4) انظر: تاريخ الطبري، 2: 68.

حيث قيل إن بهرام جور قد قتل أسدين وفيلا[1]، ولعل ما يلفت الانتباه أيضاً ما قيل عن قدرته على قول الشعر بالعربية والفارسية، ونقل المسعودي بعضاً من شعره الذي يفتخر فيه بشجاعته[2].

وهنا أسأل ما طبيعة علاقة هذه الذوات المتأرجحة بالآخر؟ وإلى أي مدى تقبل الغساسنة والمناذرة ثقافة الآخر وقيمهم؟ وما الذي أثار إعجابهم فقلدوه، وما الذي اجتنبوه؟ ولا سيما فيما يتصل بالعلاقات الاجتماعية مثل الزواج والمصاهرة، وهل اقتصر هذا الأمر على العرب وحدهم؟ أم أن الآخر أيضاً لم يرغب في مصاهرة العرب؟ وكيف نظر العرب للغساسنة والمناذرة؟

(1) انظر: المصدر نفسه، 2: 74, 78.
(2) انظر المسعودي، مروج الذهب، 1: 262.

1. عبر الحدود: بين الذات والآخر

قامت الإمارات العربية مثل الغساسنة والمناذرة وكِندة قبل سقوطها (528م) بدور حيوي بالنسبة إلى الفرس والروم، فصارت دولاً حاجزة بين هاتين الدولتين وبين القبائل العربية، خاصة إغارات بعض القبائل التي تعيش على تخوم الدولتين، كما جمعت هذه الإمارات الضرائب من القبائل المحيطة بهم لتقديمها إلى الفرس والروم(1).

وتحوّلت بعض مدن هذه الإمارات إلى مدن مستقرة مثل الحيرة، مما سمح لملوك المناذرة استقبال أشراف العرب ورؤساء القبائل، إضافة إلى رغبتهم في تأسيس إمارات مستقلة، كثيراً ما حاكوا فيها ما رأوه عند الفرس، ومن ثم تأثر سكان الحيرة بالفرس في نواحٍ عدة مثل اللباس والغناء وغير ذلك(2).

وما دام معظم العرب لقاحاً يرفضون أن يحكمهم ملك، مثل حادثة رفض قريش لسيطرة الروم عليهم(3)، فكيف نظر المناذرة والغساسنة إلى أنفسهم، وكيف نظرت إليهم بقية العرب؟ «ولعل هذه الإمارات كانت تعتبر نفسها حليفة أكثر مما هي تابعة للقوى الكبرى، وتأثرت تصرفاتها أحياناً بهذه النظرة»(4)، كما حرص كثير من ملوك الغساسنة على إبراز تقدير الروم لهم، من خلال ما تمنحهم إياه من ألقاب وأكاليل وتيجان(5).

وأما القبائل العربية فيمكن القول إن موقفهم من الغساسنة والمناذرة كان فيه بعض التقدير لهم، وإن كانوا أحياناً ينظرون إليهم على أنهم تابعون للروم والفرس، وليسوا من العرب، وحتى أطلق على العرب القريبين من الروم عرب الروم(6). ومن الطريف ما روي عما حدث بين قيس بن عاصم وعمرو بن الأهتم أمام الرسول صلى الله عليه وسلم،

(1) انظر: عمر فروخ، العرب في حضارتهم وثقافتهم، 52.
(2) انظر: آذر تاش آذر نوش، سبل نفوذ الفارسية، 229.
(3) انظر: المصعب الزبيري، نسب قريش، 210.
(4) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، 29.
(5) انظر: ثيودور نولدكه، أمراء غسان، 14، 13.
(6) انظر: المرجع نفسه، 4.

بعد أن تسابّا، فنسب قيس بن عاصم عمراً وقومه إلى أهل الحيرة، فردّ عليه عمرو بن الأهتم بأن قيس بن عاصم وقومه هم من الروم وليسوا من العرب[1]، وقال عمرو بن الأهتم في ذلك[2]:

إنْ تُبْغضُونا فإن الرومَ أصلُكُم	والرومُ لا تَمْلكُ البَغضاءَ للعـربِ
فـإنْ سُؤدُدَنا عَوْدٌ وسُؤدُدَكُـم	مُؤخرٌ عِندَ أَصلِ العَجْبِ والذَّنبِ

والخبر السابق وإن كان ينسب إلى العصر الإسلامي، إلا أنه يدل على أن العرب وإن مالوا إلى الفرس والروم وارتبطوا بهم مثل بعض بني تميم، إلا أنهم رفضوا الانتساب إلى الفرس والروم ليظلوا فخورين بأصلهم العربي، بيد أن هذا لم يمنع بعض شعراء بني تميم خاصة في العصر الأموي من الافتخار بزيارة حاجب بن زرارة لكسرى، وعلى الرغم من الاختلاف حول من زاره حاجب إن كان كسرى أم أحد أساورته[3]، إلا أن هذا يدل على مكانة كسرى بينهم، وعلى تقديره لزوّاره من العرب، لما لحمله ذلك من دلالة على علوّ من يتصل بكسرى مثل حَاجب بن زُرارة وغيره.

وممن توجّه إلى كسرى اثنان من أشراف بني تميم، هما حاجب بن زُرارة وعُطَارد ابن حاجب بن زرارة، ويفتخر مسكين الدّارمي بذلك[4]:

كفاني حَاجبٌ كِسرى وقومـاً	هـم البيـضُ الكِرامُ ذوو السِّبـالِ
وسَـارَ عُطـاردٌ حتـى أتـاهـم	فـأعْطُـوه المُنـى غيـرَ انْتحالـي

(1) عمرو بن الأهتم شاعر بليغ وخطيب مخضرم، وهو من أشراف قومه من بني تميم. انظر: العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة، 959—960.

(2) ديوان الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم، 82. عوْد: القديم من السؤدد، العَجْب: أصل الذّنب.

(3) انظر: أبو عبيدة، شرح نقائض جرير والفرزدق، 2: 631.

(4) ديوان مسكين الدرامي، 60.

هما حُبيا بِدِيباج كَريمٍ ويَاقوتٍ يُفصّل بالمحالِ

وكما افتخر الأعشى أيضاً بتتويج هَوْذة بن علي صاحب اليمامة، وهو من بني حنيفة من فروع بني بكر بن وائل، فقال(1):

مَنْ يَلقَ هَوْذة يَسْجدُ غيرَ مُتَّئِبٍ إذا تَعصّبَ فوقَ التَّاجِ أو وَضَعا

لَهُ أكَاليلُ بالياقُوتِ زَيّنَها صُوَّاغُها لا تَرَى عَيْباً ولا طَبَعا

وما يلفت الانتباه هنا دعوة الأعشى إلى السجود، وكأنه يطلب من العرب أن يقلّدوا الفرس في كل شيء، وحتّى السجود للملك.

وكان لاستقرار بني تميم في ديار قريبة من المناذرة دور في كثرة اختلاطهم بالمناذرة، الذين أسندوا الرِّدافة إلى بني يربوع من بني تميم، وهو منصب توارثوه، وافتخروا بمنزلة الرِّدْف، لمكانته من ملك الحيرة حيث «يجلس الرِّدْف عن يمينه، فإذا شرب الملك شرب الرِّدْف قبل الناس، فإذا غزا الملك جلس الرِّدْف في مجلسه، وخلف الملك على الناس حتى يرجع من غزاته»(2).

وافتخر شعراء بني تميم بأن ردْف ملوك الحيرة منهم، مما يعني أن بني تميم كانوا يقدرون ملوك الحيرة، ولم يروا في تبعيتهم السياسية للفرس عيباً، ويتجلى ذلك في أشعارهم(3) التي يفتخرون فيها بمنادمتهم بالملوك، إضافة إلى أن أحد شعراء بني تميم يفتخر بمصاهرته لملوك العرب(4).

(1) ديون الأعشى الكبير، 157. المتّئب هو من يستحي. الطبْع: الصدأ.

(2) أبو عبيدة، شرح نقائض جرير والفرزدق، 2: 471.

(3) انظر: ديوان جرير، 47, 573. وديون الفرزدق، 2: 162، وأبو عبيدة، مصدر سابق، 2: 473، وانظر: رغداء مارديني، شواعر الجاهلية، 251.

(4) انظر: عبدالحميد المعيني، شعر بني تميم، 361.

ويتراءى لي أن العرب بوجه عام لم تر في الاتصال بالعجم ومن والاهم من الغساسنة والمناذرة وبعض القبائل الأخرى عيباً أو أمراً منكراً، إلا في بعض الأمور، منها أن الاتصال بالعجم مرحب به مادام لا يرتبط معهم بنسب أو مصاهرة، والآخر أن مودة العجم ومخالطتهم تذكر في شعر المدح، لإثبات مكانة القبيلة وعلوّها، وتقدير العجم لهم. في حين أن الشعراء في الهجاء يذمون من اتصل بالعجم، ويرون أن المهجو صار مثل الروم والفرس، وهذا مرتبط إلى حّد كبير ببداية ظهور الإسلام، وعدم إسلام بعض القبائل مثل بعض بني تميم، ليتحول اتصالهم بالآخر إلى ذمّ من جهة تقليد العرب للفرس(1)، فضلاً عن رفض العرب أن ينسبوا إلى العجم كما مرّ قبل قليل عند الحديث عن عمرو بن الأهتم.

وهناك بيت مشهور للأخْنس بن الشهاب في قصيدة يذكر فيها بعض مواضع العرب في الجاهلية، ويذكر الغساسنة(2):

وَغَسّانُ حَيٌّ عِزُّهُم في سِواهمُ ... يُجالِدُ عَنهم مِقْنبٌ وكَتائبُ

ولَخْمٌ ملوكُ النَّاسِ يُجبى إليهمُ ... إذا قالَ مِنهم قائلٌ فهو واجبُ

والشاعر هنا نسب العزّة للروم، ونفاها عن الغساسنة، لأن الروم تحميهم وتساعدهم في صدّ غارات بعض القبائل عنهم، في حين مدح الشاعر المناذرة ووصفهم بملوك الناس، ذاكراً ما يجبونه من الأموال للفرس. أليس تباين موقف الشاعر من المناذرة والغساسنة يدل على أنه نابع من طبيعة علاقته بالغساسنة والمناذرة، وليس من موقفه ممن اتصل بالآخر؟ لأن قبيلة تغلب سكنت في الجزيرة الفراتية وكانت مجاورة لبكر بن وائل، مما يدل على قربها من الفرس، لهذا امتدح المناذرة، وذمّ خصومهم من الغساسنة.

---

(1) انظر: ديوان حسان بن ثابت، 437.

(2) علي أبو زيد، شعراء تغلب في الجاهلية: أخبارهم وأشعارهم، 2: 151 –152. المقنب: جماعة الخيل والفرسان. لخم: هو لخم بن عَدي، ويقصد به هنا ملوك المناذرة.

وعلى هذا الأساس فإن العرب لم تنظر نظرة سلبية للغساسنة والمناذرة، بوصفهم تابعين للعجم، وإن أي ذمّ لهم كان قليلاً، ومؤقتاً لارتباطه بظروف معينة، وما يؤكد ذلك أن البِطْريق، وهو منصب ينعم به الروم على أتباعهم الغساسنة، قد ذكر في مواضع المدح، ومن ذلك قول أمية ابن أبي الصلت في رثاء قتلى المشركين من بدر(1):

ألاّ تَــرون كَمـــا أرى	وَلـقـدْ أبانَ لـكُلِّ لامـِحْ
أنْ قـد تغيّرَ بْطـنُ مـكـ	ـةَفهي مُوحشةُ الأباطِـــحْ
من كلّ بِطْريـقٍ لِبِطْر	يـقٍنقـــيِّ اللـونِ واضـــحْ
دُعْموصِ أبْوابِ الملو	كِوجائــبٍ للخَرْقِ فاتِـــحْ

وفي هذه الأبيات يشير الشاعر إلى كثرة زيارة أشراف مكة للملوك، ويشبّه قتلاهم بالبطاريق، والبِطْريق هو قائد الروم، وهو لقب أيضاً منحه قياصرة الروم لعمالهم، ومنهم ملوك الغساسنة، مما يدل على أنهم كانوا موضع تقدير عند العرب، لمكانتهم عند الروم، ولاستقرارهم في المدن التي بنوها.

ويظهر تقدير العرب للبطاريق واضحاً في هجاء عبدالله بن رواحة لبعض قريش من أبناء عمر بن مخزوم(2):

فَخَبّروني أَثمـانَ العَبـاءِ مَتَـى   كُنتُم بَطارِيقَ أو دَانتْ لكُم مُضرُ

مما يعني أن الغساسنة والمناذرة مثّلوا عند العرب القوة والمنعة، لمساندة الفرس والروم لهم.

---

(1) ديوان أمية بن أبي الصلت، 347–348. لامح: البرق والنجم. دُعْموص: زوّار الملوك، جائب: قاطع. الخَرْق: الفلاة الواسعة.

(2) ديوان عبدالله بن رواحة، 159. أثمان العباء: أي جعلهم أثمان العباء في الخسّة.

ولم يكن الشعراء كلهم يمدحون الغساسنة والمناذرة، من أجل التكسب بالشعر وحده، وإنما هناك من مدحهم لفكّ أسرى قومه مثل حاتم الطائي[1]، وأما بالنسبة إلى حسان بن ثابت، فمدحهم من أجل العطاء، وأبدع في شعره، ولأنه ينتسب مثلهم إلى نسب واحد وهو غسّان، ومما قال فيهم[2]:

بِيضُ الوجُوهِ كَريمةٌ أحسابُهمْ　　　شُمُّ الأنوفِ مِنْ الطّرازِ الأوّلِ

ويقول عن نسبه[3]:

إمّا سألْتَ فإنّا مَعشرٌ نُجُبٌ　　　الأزْدُ نِسْبتُنا والماءُ غسّانُ

وإذا كان معظم شعراء العرب قد مدحوا المناذرة، فإن بعض شعراء الحيرة أنفسهم قد هجوا المناذرة، فالشاعر الحيري في هجائه «يعكس كراهيته للملوك، ورفضه لاستبدادهم، أو لكي يرجع أصداء نفسه التي آلمها ما كان يثقل هؤلاء الحكّام به كواهلهم من حروب وضرائب»[4]، وهذه القصائد لا تشير إلى علاقة المناذرة بالفرس أو تنتقدها، وإنما تنتقد سياسة ملوك المناذرة بسبب الضرائب وكثرة الحروب

والعلاقة مع العجم أياً كان مستواها، من تبعية سياسية مثل المناذرة والغساسنة، وهوذة الحنفي صاحب اليمامة، أو من تعاون مع العجم بسبب الظروف مثل تعاون أبي رغال مع أبرهة الحبشي، قد جعلت العربي وجهاً لوجه مع أخيه العربي، ليختار إما أن يكون

---

(1) انظر: ديوان حاتم الطائي، 55-56.
(2) ديوان حسان بن ثابت، 363.
(3) المصدر نفسه، 466.
(4) عبدالفتاح عبدالمحسن الشطي، شعراء إمارة الحيرة في العصر الجاهلي، 404.

مع العجم أو العرب، ومن ثم تنازعته الأهواء بين الإخلاص لانتمائه إلى العرب أو ولائه للعجم، ولم يكن الأمر هكذا دائماً، فأحياناً توافقت رغبة بعض العرب في ولائهم للفرس مع رغبتهم في الانتقام من قبيلة معادية لهم.

ولعل أبا رِغال أكثر المتعاونين مع الآخر، ممن حظي بالذّم، وطال هذا قبيلته أيضاً، وهي قبيلة بني ثقيف، التي تعيّر به، وأبورغال هو دليل أبرهة الحبشي[1]، عندما حاول أن يهدم الكعبة. وكانت العرب ترجم قبره عند مرورها بجواره، حتى ضرب به المثل في رجم القبور، وذكر ذلك أكثر من شاعر[2]، وقيل إن ثقيفاً كان عبداً لأبي رغال[3]، وقيل إنه من ثمود[4]، لكنّ معظم النصوص والشواهد تؤكد أنه كان دليل أبرهة الحبشي، وممن عيّر ثقيفاً بأبي رغال، حسّان بن ثابت في قوله[5]:

إذا الثَّقفيُّ فَاخركُم فَقُولوا   هَلُمّ فَعُدّ شَأنَ أبي رِغالِ

أَبُوكمْ ألأمُ الآبـاءِ قِـدمـًا   وأنتمْ مُشْبهُوهُ على مِثـالِ

وكانت الفرس أحياناً ترسل عمالها من العرب؛ من أجل تأديب بعض القبائل العربية، مثلما فعل هَوْذة بن علي في يوم المشقّر، عندما قتلوا رجالاً من بني تميم بالخُدْعة، لكنّ هوذة عاد واستشفع لبني تميم عند كسرى، ليسهم في فكّ أسر مئة من رجال بني تميم، وقد مدحه الأعشى على صنيعه هذا[6]. وكما أن من هاجم قبيلة إياد هو مالك بن حارث التغلبي في دير الجماجم[7].

---

(1) انظر: السهيلي، الروض الأنف، 1: 67.
(2) انظر: الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 136.
(3) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 4: 212.
(4) انظر: السهيلي، مصدر سابق، 1: 67.
(5) ديوان حسان بن ثابت، 394.
(6) انظر: ديوان الأعشى، 161.
(7) انظر: البكري، معجم ما استعجم، 1: 573.

لكنّ الأمر الذي يبعث على التساؤل: هل نعدّ ما فعله هؤلاء العرب تعاوناً مع الفرس ضد العرب، وهل يفهم موقفهم ضمن الخيانة وعدم الوفاء للعرب؟ إن العرب في الجاهلية لم يكونوا متوحدين، بل كانوا قبائل شتّى متفرقة، واعتدوا على قافلة كسرى في يوم المشقّر، وعلى عروس فارسية في دير الجماجم، إضافة إلى أن القادة العرب وعمّالهم الموالين للفرس كانوا يقومون بدورهم بحكم انتمائهم السياسي للفرس.

لكن الولاء للآخر لم يمنع صفية بنت ثعلبة من أن تطلب من أحد قادة العرب، في جيش كسرى، أن ينصر قومه، وأن يخذل كسرى في يوم ذي قار، فقالت(1):

لَيْسَ للعُجمِ نُصرةٌ في عَشيري إن أراد الطّميحُ نجلُ الكرامِ

إن نصـرَ الطميحِ أكرمُ نصـرٍ وحُنوٌّ علـى بنـي الأعـمـامِ

فأجابها إلى ما طلبته منه من نصرة بكر بن شيبان في يوم ذي قار، ليخذل الفرس.

وإذا كان ذلك حال ملوك المناذرة والغساسنة مع العرب قبل الجاهلية، فهل اختلف الأمر بعد توحّد قبائل العرب تحت راية الإسلام، وهل سيتغلب الولاء السياسي على الانتماء العربي؟ ويتضح من موقف جَبَلَة بن الأيهم آخر ملوك بني غسّان. مدى انتمائه لأصله العربي حيث رفض قيادة الجيش لمحاربة المسلمين في معركة مؤتة(2)، وتكرر الأمر أيضاً في معركة اليرموك حين انحاز للمسلمين قائلاً لهم «أنتم إخوتنا وبنو أبينا وأظهر الإسلام»(3).

ولم تقتصر علاقات العرب مع الآخر على التجارة والسياسة والجوانب المرتبطة بالحضارة فحسب، وإنما امتدت لتشمل الحياة الاجتماعية، حيث تزوّج بعض العرب

(1) عبدالبديع صقر، شاعرات العرب، 198.
(2) انظر: السهيلي، الروض الأنف، 4: 251.
(3) الواقدي، فتوح البلدان، 141–142.

من السنديّات والحبشيّات والنبطيّات في العصر الجاهلي، وإن كان بعض الشعراء قد رفض الزواج من الحبشيات(1)، لكنّ حالات زواج العربيات من العجم، خاصة في الجاهلية تكاد أن تكون معدومة، وهذا يدعو للتساؤل عن الأسباب التي تجعل العرب منفتحين ومتقبلين للآخر ما عدا زواج العجمي من عربية؟ وهنا أتوقف عند هند بنت النعمان بن المنذر.

لقد كان خبر رفض النعمان تزويج ابنته لكسرى برويز مثار تعجب كسرى منه، لأن النعمان بن المنذر عامل كسرى على الحيرة، ورغم مكانته عند العرب، إلا أن الفرس كانت تنظر إليه على أنه رهن أمرهم، فلماذا رفض النّعمان رغم مخالطته للفرس وتقليده لهم في معظم جوانب حياته؟ ولِمَ يرفض الأقل شأناً تشريفه، كما يرى الفرس، بزواج ابنته من كسرى؟ لقد سوّغ زيد بن عدي ذلك لكسرى فقال: «قد كنت أخبرتك بضنّهم بنسائهم على غيرهم، وأن ذلك من شقائهم، واختيارهم الجوع والعري على الشبع والرِّياش، واختيارهم السموم والرياح على طيب أرضك هذه»(2).

ولا أظن أن رفض النّعمان بن المنذر لتزويج ابنته من كسرى، أو رفض أي عربي في ذلك الوقت نابع من سبب وحيد هو «نظرتهم للأعاجم على أنهم دونهم في المنزلة والكرامة، ولذلك رأوا أن تزويج بنت عربيّة إلى علج عجمي خسّة ما بعدها خِسّة»(3)، لكن العربي رأى أن العجمي خاضع خانع لملكه، في حين أن معظم العرب ما خلا الغساسنة والمناذرة لقاح لا يدينون لملك.

وأما بالنسبة إلى العرب، وخاصة النعمان بن المنذر، فإنهم كانوا يهتمون بالحفاظ على النسب العربي، ويعتزون به، في حين أن العجم ومنهم الفرس، فيما اعتقد العرب، لا يهتمون بالأنساب، وينسبون أنفسهم في معظم الأحيان إلى أماكن سكناهم، فضلاً عن اهتمام العرب بتكافؤ النسب، لاسيّما عند تزويج البنت، لأن الأبناء سيحملون اسم الأب.

---

(1) انظر: السكري، شرح أشعار الهذليين، 1: 933.
(2) تاريخ الطبري، 2: 204.
(3) جواد علي، المفصّل، 4: 544.

وربما رفض النعمان هذا الزواج لعدة أمور، منها ما قلته عن العربي من أنفته ونخوته، ولأن السيادة في هذا الزواج ستكون للفرس، لأمرين أولهما أنهم أهل حضارة وقوة عسكرية، والآخر لأن هند ستكون زوجة ضمن زوجات الملك، مما يفقدها أي امتياز لكونها ابنة ملك، وإن كان تابعاً لكسرى، ولأنها امرأة ضمن مجتمعات تعلي من قيمة الرجل. علاوة على وجود مشكلة مرتبطة بالزواج الذي يجمع بين زوجين من أصول عرقية مختلفة[1]، ولا تعود المشكلة إلى اختلاف اللغة والدين والثقافة، وإنما تعود إلى أن أحد الزوجين لابد أن يضحي بثقافته ويتبنى ثقافة أخرى. وفي هذه الحالة على هند بنت النعمان أن تتبنّى ثقافة الفرس.

ورفض النعمان بسبب شعوره بمكيدة زيد بن عدي له عند كسرى، وأن هدف الزواج ليس إلا كسر شوكته، ولينتقم زيد لأبيه من النعمان، ومن ثم فالموافقة على هذا الزواج لن تكون مخرجاً له، لأن زيداً كان مصراً على الإيقاع بالنعمان. وكما أن النعمان قد رفض لإحساسه بقوته، وقدرته على المقاومة، خاصة إذا سانده العرب، إضافة إلى أن معظم العرب لم يزوّجوا الفرس والحبش بناتهم، إلا من كان مضطراً غير قادر على الرفض، مثل أحد قواد كسرى من العرب، ورجل من قبيلة كندة[2] في اليمن عندما سيطر الحبش عليهم، وإن كانت هذه حالات نادرة.

وإذا كان العرب قد اعتقدوا أن الفرس لم يهتموا بكتابة الأنساب وحفظها، فإن ذلك اعتقاد غير صحيح، لأن الفرس اهتموا بكتابة أنسابهم، وعدّوا ذلك علماً، مع اهتمامهم بجمع الأخبار والسير، وكتابتها في الدفاتر ونقشها على الحجر[3]، وأما بالنسبة إلى الزواج من العرب، فإنهم قد منعوا زواج العرب من الفارسيات. و«كان أنوشروان اشترط على معد يكرب شروطاً: منها أن الفرس تتزوج من اليمن، ولا تتزوج اليمن منها. وفي ذلك يقول الشاعر:

(1) Norman Daniel, The Cultural Barrier, P.13.
(2) انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6: 136، عبدالبديع صقر، شاعرات العرب، 191.
(3) انظر: كتاب تنسر، 32.

عَلى انْ يَنكحُوا النِّسوانَ مِنهمْ   وَألا يَنكحـُوا في الفَارِسينـا»(1).

ومعظم الأمم تجد في المحافظة على نقاء أنسابها سبباً من أسباب فخرها، وليس ذلك بمستغرب على العرب، لأن «الفخر بالأجناس قديم لم تخلُ منه أمة ولا قبيلة، فما من جيل إلا وله فضائل يدعيها»(2). وحتى الأمم التي لم تنل حظاً من الحضارة والتقدم تفخر بنسبها، وهذا الفخر يشجعها على معرفة ذاتها، وعلى إقامة التحديدات التي تميّزها عن غيرها، مما يساعدها على تكوين هويتها.

لكن الأمر سيختلف بعد الإسلام، وسيتحول العزوف عن الزواجِ من العجميات إلى ترغيب وحضّ، في العصر الإسلامي والأموي، وسيبلغ شأواً عظيماً في العصر العباسي، ولعلّ ما شجّع ذلك زواج بعض الصحابة من بنات المدن المفتوحة، وأن العرب عدّت أبناء العجميات عرباً، وإن عيّرهم الناس أحياناً بذلك، ويورد الخالديان في الأشباه والنظائر أبيات تحض على الزواج من الفارسيات، بوصفهن بنات خيار المرازب العالين الذكر(3).

شجّع الخلفاء المسلمين على الزواج من بنات المدن المفتوحة، ولا يردّ عكس ذلك إلا ما قاله عمر بن الخطاب: «اللهم، إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجَلُوليات، فأدرك أبناؤهن قتال صفين»(4). ويمكن فهم ذلك بأنه نوع من النبوءة بما سيحدث، اعتماداً على إحساس داخلي، لأنه شجّع على زواج بعض الصحابة ببنات كسرى كما مرّ سابقاً.

وافتخر الوليد بن يزيد بأنه من نسل الملوك، ملوك الفرس والروم والترك والعرب، لأن من أجداده الفرس من ناسب بنات ملوك الترك والروم، فقال في شعره(5):

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، 2: 82.

(2) العقاد، ساعات بين الكتب، 593.

(3) انظر: الخالديان، الأشباه والنظائر، 1: 228–229.

(4) ابن قتيبة، الأخبار الطوال، ص186. الجلوليات: نسبة إلى جَلُولاء منطقة في سواد العراق في طريق خراسان، فتحها المسلمون سنة 16هـ.

(5) محمد بن حبيب، المحبّر، 31.

أنا ابنُ كِسْرى فارسٍ ومروانُ   وقَيْصرُ جَدّي وجَدّي خَاقانْ

وسمي ابن العجمية من عربي بالهجين، وأما أبناء العرب من الهندية فسمّي بالبَيْسَر، في حين أن الخِلاسي هو ابن الحبشي والبيضاء(1). واختلاف هذه التسميات يحمل دلالة على تفريق العرب بين أبناء العجم البيض، والعجم السود، مما يؤكد ما قلته سابقاً عن موقف العرب من السود إجمالاً.

وفي الشعر العباسي كثر التغني بأمجاد الفرس عند مدح من ينتمي لأصول فارسية، ويتجلى ذلك بوضوح في شعر البحتري، حين يمتدح الهجناء، ذاكراً أصلهم العربي، والخؤولة الفارسية التي ينسبها إلى كسرى والمرازبة(2). وفي الهجاء ينفي الشاعر أن يكون المهجو كريم النسب في الفرس، فهو لا ينسبه إلى بهرام جور، ولا غيره من ملوك الفرس(3)، ولا يقتصر المدح عند المتنبي على النسب وحده، فهو يصف ابن العميد قائلاً(4):

عِندَ مَن لا يقاسُ كِسْرى أبوسا   سانِ ملكاً به ولا أولادُهْ

عَربيٌّ لسانُهُ، فلسفيّ   رأيُه فارسيةُ أَعْيادُه

وإذا كان البحتري قد جعل ممدوحه متصل النسب بكسرى وأبنائه من ملوك فارس، فإن المتنبي يضع ممدوحه في منزلة أعلى من كسرى وأبنائه، مضيفاً إلى ذلك انتماء ابن العميد للعرب باللسان، وإلى الفرس بحرصه على الاحتفال بالأعياد، ومنها النيروز إضافة إلى حكمة ابن العميد، واطلاعه على الفلسفة.

---

(1) انظر: الجاحظ، الحيوان، 1: 157.
(2) انظر: ديوان البحتري، 1: 228، و2: 1124، وغيرها من الشواهد.
(3) انظر: المصدر نفسه، 4: 2320.
(4) ديوان المتنبي، 2: 106.

2. سيرة النعمان بن المنذر: بين الولاء الكسروي والانتماء العربي

شخصية النعمان بن المنذر تستحق الوقوف عندها، لما كان لها من أصداء في الشعر الجاهلي وفي التراث العربي. وربما كان لنهاية النعمان الأليمة بموته في سجن ساباط المدائن عند كسرى، أثّر في تشكيل سيرته، وموته الذي كان ثمناً لرفضه تزويج ابنته من كسري، وما تلا ذلك من أحداث منها يوم ذي قار. فلماذا حظي النعمان بتقدير العرب، ولا سيّما بعد وفاته؟ حتى أن بعض رجال العرب قد خطب ابنته هند، رغم كبر سنّها، لا لشيء إلا لنسبها، مثلما حدث مع المغيرة بن شعبة(1).

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن لماذا جاءت تمثيلات النعمان بن المنذر في الشعر مختلفة عن الأخبار؟ فما مُدح به في الشعر يركّز على القوة والبطش وكثرة العطاء والخلق الكريم وغيرها من الصفات الحميدة(2)، في حين أن الأخبار تركز على انتمائه العربي، ومعارضته لأقوال كسرى عن العرب. ويبدو لي أن النعمان في الأخبار في حال بين الحالين. أولهما إعجابه بكسرى، من خلال محاكاته في اللباس والمأكل وإكرام الوفود، والثاني بغضه لكسرى بسبب موقفه من العَرب. فما الأسباب التي أسهمت في تشكيل سيرته على هذا النحو؟ وما أهم ما أكدته الأخبار من صفاته وأفعاله؟

لقد قدّر العرب النعمان بن المنذر، فزاره كثير من أشراف العرب ووجهائهم، كما مدحه الشعراء، لكنّ الأمر الأساسي في سيرته هو رفضه تزويج ابنته من كسرى، ووصف فعله هذا بأنه من نخْوة العرب وأنفتهم، حيث كانت «أنفته أفخر للعرب، وأدل على ما يدعونه من علو في النسب»(3). وهنا أتساءل هل كانت هذه النخوة سبباً في تشكيل سيرته على هذا النحو أم أن تخلي العرب عنه ليواجه مصيراً وحيداً، جعلهم ينسجون حكايات عنه وعن نخوته؟

---

(1) انظر: الأصفهاني، الأغاني، 16: 58—59.

(2) انظر: حمدي منصور، صورة النعمان بن المنذر، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، م29, ع1, شباط، 2001, 170 وما بعدها.

(3) الجاحظ، الحيوان، 4: 378.

حاول النعمان بن المنذر أن يستنجد بالعرب حيث «لحق بجبلي طي، وكانت فَرْعة بنت سعد بن حارثة بن لأم عنده... وكانت أيضاً عنده زينب بنت أوس بن حارثة، فأراد النعمان طيئا على أن يدخلوه الجبلين، ويمنعوه فأبوا ذلك عليه، وقالوا له: لولا صهرك لقتلناك، فإنه لا حاجة بنا إلى معاداة كسرى، ولا طاقة لنا به، وأقبل يطوف على قبائل العرب، ليس أحد منهم يقبله»(1). ما عدا بني رواحة بن قُطَيعة بن عَبْس، بيد أن النعمان خشي عليهم من بطش كسرى، فذهب إليه، بعد أن نصحه هانئ بن مسعود أن يواجه كسرى، لأن ذلك أكرم له، وقد يعفو عنه كسرى.

واختلف في كيفية موت النعمان في سجن كسرى، فقيل إنه مات بالطاعون، وذكر بعض الشعراء موته تحت أرجل الفيل(2)، وفي رواية أخرى إنه مات في السجن ولم يقتل(3). وأياً كانت الكيفية التي مات فيها، فإن العرب بعد ظهور الإسلام، ولا سيّما في الدولة الأموية أعادوا رواية هذه الأحداث وسردها، ضمن تصور معين، حظي فيها النعمان بن المنذر بالتقدير، لحبّه للعرب، ولتأكيد انتمائه إليهم وولائه لهم.

ورسم العرب تمثيلاً للنعمان بن المنذر، يبدو فيها محباً مخلصاً لولائه للعرب، غير هيّاب لسخط كسرى، ومعتدّاً بعروبته، وإن اختلف في نسبه ما بين تميم ولخم وقَنَص بعد معدّ إلا أنهم أكدوا عروبة نسبه، وقد روي أن «عمر بن الخطاب أتى بسيف النعمان، فأعطاه جُبَير بن مُطْعِم، وقال له، وكان نسّابة، ممن كان النعمان. فقال: قَنَص ابن معد»(4). فهل بالغ العرب في إظهار حب النعمان للعرب وإخلاصه لهم خاصة ما روي في مفاخرة الأمم أمام كسرى، ورد النعمان على ما قاله كسرى عن العرب، إضافة إلى ما جرى بين كسرى وأشراف العرب؟

وفي مجلس كسرى افتخر النعمان بن المنذر بالعرب، بعد أن انتقص كسرى من قدرهم، واستثنى من ذلك اليمن، لدور جدّه في نصرتهم وتثبيت ملكهم، فقال له النعمان: إن عنده «جواباً في كل ما نطق به الملك، في غير ردّ عليه ولا تكذيب له، فإن

(1) الأصفهاني، الأغاني، 2: 81.
(2) انظر: ديوان سلامة بن جندل، 259, وياقوت الحموي، معجم البلدان، 3: 106.
(3) انظر: الأصفهاني، مصدر سابق، 2: 82.
(4) البلاذري، أنساب الأشراف، 1: 23

أمّنتني من غضبه نطقت به»(1)، وردّ عليه النعمان مفتخراً بعزّة العرب ومنعتها، وحسن وجوهها وألوانها، وأنسابها وأحسابها، وبسخائها وحكمة ألسنتها، ودينها وشريعتها ووفائها.

ولم يكتف النعمان بذلك فحسب، وإنما جمع أشراف العرب، ليفدوا على كسرى، ويحدثوه عن مناقب العرب، وقال لهم قبل ذهابهم إلى كسرى «قد عرفت هذه الأعاجم وقرب جوار العرب منها، وقد سمعت من كسرى مقالات تخوفت أن يكون لها غور، أو يكون إنما أظهرها لأمر أراد أن يتخذ به العرب خَوَلا كبعض طُماطِمته في تأديتهم الخراج إليه»(2). وهذا القول يتناقض مع دفع بعض القبائل القريبة من الحيرة مثل فروع من بني تميم وغيرها الإتاوة للنعمان بن المنذر، كي يعطيها كسرى.

وربما يفهم القول على لسان النعمان على أنه تأكيد لصفة التحدي ورفض الظلم في شخصية النعمان، وليكون تحديه لطلب كسرى الزواج من ابنته جزءاً من شخصيته، وليس أمراً طارئاً أو قراراً متسرعاً غير صائب، ومما يدلل على ذلك ما قيل عن سبب بناء قنطرة النعمان حين استأذن كسرى أبرويز لتشييدها، لكنّ كسرى رفض «لئلا يكون للعرب ببلاد العجم أثر»(3)، لكنّ النعمان فيما بعد اشترط على بهرام جور أن يبني النعمان هذه القنطرة من أجل أن يقاتل معه ضد كسرى أبرويز.

والسؤال الذي يطرح هنا، لماذا رفض كسرى أبرويز طلب النعمان في بناء القنطرة في بلاد فارس؟ إن أبرويز رفض طلب النعمان، ليكون كسرى هو المنعم والمتفضل والناهي والآمر لا النعمان الذي لا ينبغي أن لا يتعدى حدوده المرسومة والمرتبطة بإمارة الحيرة. والنعمان بن المنذر وهو هنا يسعى إلى تقليد الآخر القوي، والمقلد التابع دائماً يسعى إلى أن يزحزح من يقلده، ولو كان ذلك على المستوى المعنوي لا المادي، لأن الذات ويمثلها كسرى هنا ترى الآخر، وهو النعمان يقلدها، وهذا التقليد يربكها، ولهذا تحاصر المقلد بأن تجعل له حدوداً تتحكم فيها، ومن أجل ذلك ينبغي

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 2: 5.
(2) المصدر نفسه، 2: 9. خَوَل: عبيد.
(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 4: 96.

أن لا يتعدى أثر النعمان وفضله إمارة الحيرة.

وأما رأي النعمان بن المنذر في كسرى فيرد في قوله لأشراف العرب المتوجهين للقاء كسرى إنه «ملك عظيم السلطان، كثير الأعوان، مترف معجب بنفسه... ملك مترف، قادر مُسلَّط»(1). وهذا الرأي وإن بدا سلبياً في الحكم على كسرى، إلا أنه يشي بأن النعمان كان يتحدى ملكاً قوياً متسلطاً، لا ملكاً ضعيفاً، مما يجعل ردّه على أقوال كسرى عن العرب جرأة عظيمة، ومخاطرة أعظم بسبب صدق ولاء النعمان لقومه العرب، كما تصوره الأخبار.

وإذا كان ذاك رأي النعمان في كسرى، فما رأي كسرى في النعمان؟ لقد أبدى كسرى رأيه في النعمان، في خبر قدوم النعمان عليه ثم قدوم أشراف العرب فيما بعد، وكان كسرى قد اتخذ موقفاً سلبياً من العرب بيد أنه قد غير رأيه بعد أن استمع إلى العرب. وفي الوفادتين أبدى رأيه في النعمان بن المنذر، ومنها ما قاله عندما سمع دفاع النعمان عن العرب، فقال للنعمان: «إنك لأهل لموضعك من الرياسة في أهل أقليمك، ولما هو أفضل»(2)، وما وصفه بأنه على قدر المسؤولية، وأنه أحق بما هو أفضل أيضاً، ونصح كسرى أشراف العرب بمؤازرة النعمان وطاعته(3).

ومما سبق يتضح أن تمثيل شخصية النعمان بن المنذر في الأخبار قد حرص فيها الرواة على إبراز صفة التحدّي في شخصيته، ولا سيّما في علاقته مع كسرى، إضافة إلى تأكيد انتمائه العربي، وولائه اللامحدود للعرب، ليظهر موقفه من كسرى بشأن زواج ابنته بأنه تأكيد لمواقفه السابقة الرافضة لظلم كسرى.

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، 2: 10.

(2) المصدر نفسه، 2: 9.

(3) انظر: المصدر نفسه، 2: 19

الخاتمة

اختلط العرب بالآخر في العصر الجاهلي في شبه الجزيرة العربية وخارجها، من خلال تعاملهم معهم حيث وفد بعض تجار العجم إلى شبه الجزيرة العربية، ومنهم من كان من العبيد والصناع الذين عملوا في البيوت وفي المدن مثل مكة والمدينة المنورة، إضافة إلى أن من العرب من عمل بالتجارة ووفد على ملوك الفرس والروم، وهذا الاتصال أتاح للعربي أن يقرأ ذاته، وهو يعاين الآخر المختلف عنه، لأن إدراك الاختلاف يزيد من حدة الوعي بالذات، وهذه المعاينة دفعت العربي إلى تحديد الفروقات الموجودة بينه وبين الآخر، وأهم هذه الفروقات هي النسب واللغة والاختلاف الثقافي، بما تحمله من تأثيرات للبيئة الطبيعية، التي فرضت حياة اقتصادية معتمدة على التنقل والترحال، ومن ثم لم تشجع على الاستقرار في مدن. ومن خلال هذا الاتصال أدرك العربي أيضاً الاختلاف بين البداوة والتحضر، فهل أثر هذا الوعي في تمثيلاته للآخر؟

نظر العربي إلى علاقته بالآخر من خلال ثنائية العرب والعجم، ورغم أنه عمد إلى هذا التصنيف إلا أن التمثيلات التي شكلها عن الآخر، تدل على أنه لم ينظر إلى الآخر على أنه كلّ واحد متجانس، حيث تتفاوت هذه التمثيلات من جنس إلى آخر، متأثرة بالظروف التي حكمت علاقة العرب بالآخر، وعند تأمل هذه الثنائية في الجاهلية يتضح أن أساسها هو النسب العربي واللغة العربية، وهي لا تظهر في اعتداد الشعراء وفخرهم بالعرب فحسب، وإنما في تمثيلهم للآخر، لأن هناك إلحاحاً على اختلاف الآخر عنهم، ويتجلى ذلك في إحساسهم بالغربة اللغوية عندما يستمعون إلى الآخر، وبالغربة المكانية، خاصة إن كانوا في سفر خارج شبه الجزيرة العربية.

قرأ العرب الآخر من خلال حكاية أبناء نوح: سام وحام ويافث، وهذه الحكاية هي التي شكلّت خلفية عامة للتمثيلات، من خلال وصف أبناء نوح من حيث الشكل ولون البشرة، وطبيعة الشعر، وصفاتهم النفسية وأماكن سكناهم، فصار سام مباركاً فيه النبوة، وفي يافث كثرة العدد، في حين حلت اللعنة بحام. وأكثر ما حرص عليه رواة الأخبار تعليل أسماء الأجناس وألوان وجوههم من مثل نسبهم المتصل بأحد أبناء نوح أو

أحفاده، وهذا التصنيف أسهم في التمثيلات بشكل عام، وفي تمثيلات السود بشكل خاص.

وعندما جاء الإسلام حاول تقويض ثنائية العرب والعجم، ليساوي بين الناس، وليجعل التقوى هو معيار التفاضل، لكن الأمر لم يدم، فما أن جاءت الدولة الأموية حتى أججت هذه الثنائية، مما أدّى إلى تذمر الموالي والنبط، وصاروا يتساءلون عن معنى الهوية العربية، إن كانت في اللغة العربية أم في الإسلام؟ وطرحت تساؤلات عن مفهوم الهوية، خاصة وأن الدولة الأموية كانت في مرحلة انتقالية تحاول فيها تأسيس دولتها على نمط وراثي للملك، وتتبنى أيضاً روح الهوية العربية التي ضيقت لتناسب معايير الحياة الجاهلية، رغم الانتقال من البداوة إلى المدينة، لكن هذه الثنائية تفككت وتقوضت في العصر العباسي، بسبب كثرة اختلاط العرب بغيرهم، وظهور أجيال اختلطت فيها الدماء العربية بالعجمية، وكما أن المسلمين عاشوا في المدن بما فيها من تعقيد واختلاط، فصاروا جزءاً من هذا المجتمع، وإن بقيت قلة ممن آمنت بهذه الثنائية، لاسيما من عاش خارج المدن.

أسهمت بعض العوامل في تشكيل التمثيلات من حيث ارتباطها بمجالات معينة وتنوعها، فالموقع الجغرافي، والظروف السياسية بما تضمنته من علاقات أشراف العرب بملوك الفرس والروم، كان لها دور كبير في ذلك، ويمكن من خلال تعليل كثرة تمثيلات الفرس وتنوعها في الجاهلية، مما أتاح لها أن تتطور فيما بعد. فالخمر التي كانت تنسب إلى كسرى في التمثيلات الجاهلية، ظلت حاضرة في العصر العباسي، بيد أن الشعراء أثروا تمثيلات كسرى وطوروها، ليصير نديماً للشعراء. في حين أن علاقات العرب بالهنود مثلاً لم تكن واضحة في التمثيلات الجاهلية، بسبب البعد الجغرافي وضعف العلاقات السياسية، مما أدّى إلى حضور تمثيلات محددة ومرتبطة بصناعة السيوف وأنواع الطيب، وهذا سيؤدي إلى نوع من التنميط الإيجابي للهند، الذي قاد إلى ثبات التمثيلات حتى القرن الرابع الهجري.

وأمر آخر هو أن معظم التمثيلات الجاهلية المرتبطة بالحضارة من صناعة وزراعة، خاصة في تمثيلات العرب للروم، قد قلّت لأن العرب استقرت في المدن وساهمت مع

العجم في بناء الحضارة الإسلامية، وتقلص الفارق الحضاري بينهم وبين الروم. ومن هنا يتضح أن ارتباط الروم بالتمثيلات الحضارية قد تراجع لصالح التمثيلات المرتبطة بحرب المسلمين مع الروم، مما أبرز ثنائية من مثل دار الحرب ودار الإسلام، والكفر والإيمان، وأما على المستوى المجازي فظهرت في صراع الأسود والكلاب.

وإذا كانت تمثيلات الروم والفرس قد طرأ عليها تغيير بعد العصر الجاهلي، فإن التغيير الذي طرأ على تمثيلات الحبش في الإسلام لم يدم، لأن دور الحبش في دعم الدعوة الإسلامية لم ينسِ العرب استيلاء الحبش على اليمن وقتلهم لسيف بن ذي يزن، ومحاولة هدم الكعبة المشرفة، خاصة وأن الحبش قد هاجموا الدولة الإسلامية أكثر من مرة، وكانوا مصدر خطر عليها، لضعف خبرة العرب بالبحر. كما أن تمثيلات الحبش مرتبطة بتمثيلات السود إجمالاً، وهي تمثيلات سلبية، وارتبطت مجازياً بالغربان والنعام. وأما بالنسبة إلى النبط فإن ارتباطهم بالعمل الحرفي ونظرة الفرس السلبية لهم، قد أثرت في تشكيل تمثيلاتهم عند العرب.

وحاول بعض الشعراء السود مقاومة التمثيلات، في العصر الجاهلي، لاستبدال ثنائية الأبيض والأسود، والحرّ والعبد، لكنهم بدلاً من تقويضها فإنهم قد رسخوها، من خلال نقل الثنائية من مجال لون البشرة والنسب إلى الأفعال والأخلاق. في حين أن بعض شعراء الدولة الأموية حاول تقويض ثنائية العرب والعجم من خلال الفخر بالفرس كما فعل إسماعيل بن يسار، ومن خلال إيجاد نسب مشترك بين العرب والعجم كما فعل جرير.

كان للتمثيلات في العصر الجاهلي أثر كبير في العصور التالية، خاصة تمثيلات السود التي وإن تحسنت في بداية الدعوة الإسلامية، إلا أنها عادت إلى سيرتها الأولى بسبب ظروف كثيرة، ويهمني هنا تأكيد أن تمثيلاتِ العرب للآخر متنوعة فمنها السلبي مثل تمثيلات السود والنبط، ومنها الإيجابي مثل تمثيلات الفرس بشكل عام، التي استمرت حتى العصر العباسي، ولم يقتصر تأثير هذه التمثيلات على المضمون وحده، وإنما شمل تسميات العجم مثل: بني الأحرار، وتسمية الفارسي بالأحمر والرومي بالأصفر،

وهي تسميات لم تتغير، بل زادت رسوخاً من خلال توسيع دلالتها، وأما المستوى المجازي من حيث التشبيهات فإن بعضها حمل طابع البداوة مثل التشبيه بالحيوانات، وبعضها حمل طابع التحضر مثل تمثيلات الفرس إجمالاً وكسرى خاصة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية

– آذرنوش، آذرتاش، سبل نفوذ الفارسية في ثقافة عرب الجاهلية ولغتهم، ترجمة محمد ألتونجي، أبوظبي، المجمع الثقافي، 2004.

– الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر ت370هـ)، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، تحقيق ف. كرنكو، بيروت، دار الجيل، 1991.

– إبراهيم، عبدالله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999.

– ـــــــ، المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001.

– ـــــــ، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997.

– الإبشيهي (بهاء الدين أبو الفتح محمد أحمد بن منصور ت 854 هـ)، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.

– ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني ت 630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، القاهرة، الشعب، 1970.

– ـــــــ، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتاب العربي، ط4، 1983.

– ابن الأثير (مجد الدين أبي السعادات المبارك محمد بن محمد الجزري ت606 هـ)

النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، «د.ت».

– شعر الأحوص الأنصاري، تحقيق عادل سليمان جمال، القاهرة، الهيئة العامة للكتب، 1970.

– شعر الأخطل، صنعة السكري، تحقيق فخر الدين قباوة، حلب، دار الأصمعي، «د.ت».

– الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد ت370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، «د.ت».

– الأسد، ناصر الدين، القيان والغناء في العصر الجاهلي، بيروت، دار الجيل، طبعة 3، 1988.

–ــــــــ، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، بيروت، دار الجيل، ط8، 1996.

– اسليم، فاروق أحمد، الانتماء في الشعر الجاهلي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998.

– الأصبهاني (حمزة بن الحسن ت351هـ)، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، تحقيق عبدالمجيد قطامش، القاهرة، دار المعارف، 1971.

–الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين ت 356هـ)، الأغاني، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس وإبراهيم السعافين، بيروت، دار صادر، 2002.

– الأصمعي (أبو سعيد عبدالملك بن قريب عبدالملك ت 216هـ)، الأصمعيات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، القاهرة، دار المعارف، ط5، «د.ت».

– ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، تحقيق محمد محمد حسين، بيروت، دار

النهضة العربية، 1972.

– أقاية، محمد نور الدين، الغرب المتخيل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

– الألوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد بهجة الأثري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، «د.ت».

– ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1969.

– ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق عبدالحفيظ السطلي، دمشق، 1974.

– أنوود ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

– ديوان أوس بن حجر، محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، «د.ت».

– أوليري، دي لاسي، جزيرة العرب قبل البعثة، ترجمة موسى علي الغول، عمّان، منشورات وزارة الثقافة، 1990.

– أونج، والتر. ج، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عزالدين، سلسلة عالم المعرفة، ع 182، فبراير 1994.

– إيجلتون، تيري، فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، اللاذقية، دار الحوار، 2000.

– باختين، ميخائيل، شعرية ديستويفسكي، ترجمة جميل التكريتي، الدار البيضاء، دار توبقال، 1986.

– بارت، رولان، أسطوريات، ترجمة قاسم المقداد، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1996.

– البازعي، سعد، مقاربة الآخر: مقارنات أدبية، القاهرة، دار الشروق، 1999.

– ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، دار المعارف، ط3، «د.ت».

– بدوي، عبده، السود والحضارة العربية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.

– برنال، مارتن، أثينة السوداء، تحرير أحمد عثمان وآخرين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

– ديوان بشار بن برد، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1996.

– ديوان بشر بن خازم الأسدي، تحقيق عزة حسن، دمشق، وزارة الثقافة، 1960.

– البصري، الحماسة البصرية، تحقيق مختار الدين أحمد، بيروت عالم الكتب، «د.ت».

– البغدادي (عبدالقادر بن عمرت 1096هـ)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.

– بكار، يوسف حسين، نحن وتراث فارس، دمشق، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 2000.

– البكري (أبوعبيد عبدالله بن عبدالعزيز ت 487هـ)، معجم ما استعجم، تحقيق مصطفى السقا، بيروت، عالم الكتب، ط3، 1983.

– البلاذري (أحمد بن يحيى)، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميدالله، القاهرة، دار المعارف، 1959.

–ـــــــــ، فتوح البلدان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

– بيرنيا، حسن، تاريخ إيران القديم، ترجمة محمد نور الدين عبدالمنعم والسباعي محمد السباعي، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1979.

- البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد ت 440هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، بيروت، عالم الكتب، ط2، 1983.

- البيهقي، (إبراهيم بن محمد 320هـ)، المحاسن والمساوئ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999.

- التبريزي (أبو عبدالله محمد بن عبدالله 741هـ)، شرح اختيارات المفضل، تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت، دار الكتب العلمية، «د.ت».

- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، القاهرة، دار المعارف، ط2، «د.ت».

- تنسر، كتاب تنسر: أقدم نص عن النظم الفارسية قبل الإسلام، ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، مطبعة مصر، 1970.

- التوحيدي، (أبو حيان ت نحو 400 هـ)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، «د.ت».

- تودوروف، تزفيتان، تفاعل الثقافات، مجلة فصول، القاهرة، م12 ع2 صيف 1993.

- ــــــــــ، نحن والآخرون، ترجمة ربي حمّود، دمشق، دار المدى، 1998.

- توفيق، عمر كمال، تاريخ الدولة البيزنطية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995.

- شعر ثابت بن قطنة، جمع ماجد أحمد السامرائي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، 1968.

- الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل ت 329هـ)، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1961.

-ــــــــ، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1965.

- ــــــــ، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط3، 1972.

- ــــــــ، الكناية والتعريض، تحقيق عائشة حسين فريد، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1998.

- الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2003.

- الجاحظ (أبوعثمان عمرو بن بحر ت 255هـ)، البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقق عبدالسلام هارون، بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1982.

- ــــــــ، كتاب البلدان، تحقيق صالح أحمد العلي، بغداد، جامعة بغداد،1970.

- ــــــــ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، بيروت، المجمع العلمي العربي الإسلامي، ط4، «د.ت».

- ــــــــ، الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، «د.ت».

ــــــــ، رسائل الجاحظ، القاهرة، مكتبة الخانجي، «د.ت».

- جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

- جبر، دندل، دار الحرب: الإسلام - البلاد الإسلامية - دار السلم والأمان - دار العهد - المستأمنون - المعاهدات، عمّان، دار عمّار، 2004.

- الجبوري، منذر، أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ط2، 1986.

- ديوان جران العود النميري، صنعة محمد بن حبيب، تحقيق نوري حمودي القيسي، بغداد، دار الرشيد، 1982.

- شرح ديوان جرير، تحقيق محمد إسماعيل الصاوي، بيروت، دار الأندلس، 1968.

- الجمحي (محمد بن سلام ت 231هـ)، طبقات فحول الشعراء، القاهرة، مطبعة المدني، 1990.

- الجواليقي، (أبومنصور موهوب بن أحمد) شرح أدب الكاتب، تحقيق طيبة حمد بودي، الكويت، جامعة الكويت، 1995.

- الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي ت 597هـ)، صفة الصفوة، عبدالسلام هارون، بيروت، دار الفكر، ط3، 1998.

- ــــــــ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

- ابن الجون الأشعري (أبو الربيع سليمان بن موسى ت 652هـ)، الرياض الأدبية في شرح الخمرطاشية، تحقيق إسماعيل بن أحمد الجرافي ومحمد بن علي الأكوع الحوالي، صنعاء، الهيئة العامة للكتاب، 1999.

- جيبون، إدوارد، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة محمد علي أبودرة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1997.

- ديوان حاتم الطائي، بيروت، دار صادر، «د.ت».

- ديوانا الحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم، تحقيق مجيد طراد، بيروت، دار الجيل، 1998.

- شعر الحارث بن خالد بن مخزوم، جمع يحيى الجبوري، النجف، مطبعة النعمان.

- ابن حبيب (أبوجعفر محمد ت 245 هـ)، المحبر، تحقيق إيلزة ليختن شتيتر، بيروت، دار الآفاق، «د.ت».

– ــــــــــ، المنمّق في أخبار قريش، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بيروت، عالم الكتب، 1985.

– الحريري (القاسم بن علي ت 516هـ)، درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، القاهرة، دار نهضة مصر، 1975.

– ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت 456هـ)، جمهرة أنساب العرب، القاهرة، دار المعارف، ط6، «د.ت».

– ــــــــــ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، «د.ت».

– ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحقق عبدالرحمن البرقوقي، بيروت، دار الكتاب العربي، «د.ت».

– ابن حمدون (محمد بن الحسن بن محمد بن علي)، التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس، بيروت، دار صادر، 1996.

– الحموي (شهاب الدين أبوعبدالله ياقوت بن عبدالله ياقوت ت 626 هـ)، معجم البلدان، بيروت، دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي، «د.ت».

– حوراني، ألبرت، تاريخ الشعوب العربية، ترجمة نبيل صلاح الدين، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1997.

– الحيمي، الحسن بن أحمد، سيرة الحبشة، القاهرة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، 1958.

– الخالديان (أبو بكر محمد ت 380هـ وأبو عثمان سعيد ت 391هـ)، كتاب الأشباه والنظائر، تحقيق السيد محمد يوسف، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1958.

– شعر خداش بن زهير العامري، صنعة يحيى الجبوري، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1986.

– ديوان الخرنق بنت بدر بن هفان، تحقيق حسين نصار، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1969.

– شعر خفاف بن ندبة السلمي، جمع نوري حمودي القيسي، بغداد، دار المعارف، 1967.

– ابن خلدون (عبدالرحمن ت 808هـ)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، 1981.

– ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، «د.ت».

– ديوان الخنساء، شرح ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى، تحقيق أنور أبوسويلم، عمان، دار عمار، 1988.

– دحلان، السيد أحمد بن السيد زيني، أمراء البلد الحرام، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1981.

– ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسين ت 321هـ)، الاشتقاق، تحقيق عبدالسلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1991.

– دقة، محمد علي، ديوان بني أسد، بيروت، دار صادر، 1999.

– ديوان أبي دلف العجلي، جمع وتحقيق هزّاع بن عيد الشمّري، الرياض، دار أمية، 1995.

– الدميري (كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى ت 808هـ)، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق أحمد حسن بسج، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994.

– الدوري، عبدالعزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985.

– الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت 848 هـ)، سير أعلام النبلاء،

بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985.

– الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع، بيروت، دار الأرقم، 1999.

– الرباعي، عبدالقادر، ثقافة النقد ونقد الثقافة، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع3، م33، يناير/مارس 2005.

– رجب، محمود، فلسفة المرآة، القاهرة، دار المعارف، 1994.

– ابن رشيق القيرواني (أبوعلي الحسن ت 463هـ)، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق النبوي عبدالواحد شعلان، القاهرة، مكتبة الخانجي، 2000.

– ديوان ذي الرمة، تحقيق عمر فاروق الطباع، بيروت، دار الأرقم، 1998.

– رنسيمان، ستيفن، الحضارة البيزنطية، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1997.

– الرويلي، ميجان وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 2001.

– شعر الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم، تحقيق سعود محمود عبدالجابر، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984.

– الزبيدي (السيد محمد مرتضى الحسيني ت 1205 هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1970.

– الزبيري (أبو عبدالله المصعب بن عبدالله بن المصعب ت 236هـ)، نسب قريش، تحقيق إ. ليفي بروفنيسال، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1976.

– شعر زفر الحارث الكلابي، صنعة رضوان محمد حسين الكلابي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، عمان، ع33، السنة 11 تموز – كانون الأول 1987.

– زكي، أحمد كمال، دراسات في النقد الأدبي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1997.

– الزمخشري (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ت 538هـ)، أساس البلاغة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

– ــــــــ، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق سليم النعيمي، بغداد، مطبعة العاني، «د.ت».

– شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، وهي نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب 1944.

– ديوان زيد الخيل الطائي، نوري حمودي القيسي، مطبعة النجف، «د.ت».

– أبوزيد علي، شعراء تغلب في الجاهلية: أخبارهم وأشعارهم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2000.

– زينه، حسني، جغرافيا الوهم، لندن، رياض الريس، 1989.

– الساداتي، أحمد محمود، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، القاهرة، مكتبة الآداب، «د.ت».

– السامرائي، إبراهيم، من الضائع من معجم الشعراء للمرزباني، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984.

– ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبدالعزيز الميمني، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1950.

– السخاوي (شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن ت 902هـ)، المقاصد الحسنة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1955.

– ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع الزهري ت 230هـ)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، 1960.

- سعيد، إدوارد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط6، 2003.

- ـــــــــ، وإعجاز أحمد، الاستشراق وما بعده: إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ترجمة ثائر ديب، دمشق، ورد للطباعة، 2004.

- ـــــــــ، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

- ـــــــــ، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبوديب، بيروت، دار الآداب، 1997.

- ـــــــــ، العالم والنص والناقد، ترجمة عبدالكريم محفوض، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000.

- ابن سعيد الأندلسي (ت 685 هـ)، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق نصرت عبدالرحمن، عمّان، مكتبة الأقصى، 1982.

- سكر، محمد مراد، ألف باء الشطرنج، بيروت، دار العلم للملايين، 2000.

- السكري (أبوسعيد الحسن بن الحسين ت 290هـ)، كتاب شرح أشعار الهذليين، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، القاهرة، مكتبة العروبة، «د.ت».

- ابن السكيت (أبو يوسف يعقوب بن إسحق ت 244هـ)، إصلاح المنطق، أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1970.

- ديوان سلامة بن جندل، صنعة محمد بن الحسن الأحول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1987.

- السنديوني، وفاء، شعر طيء وأخبارها في الجاهلية والإسلام، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، 1983.

- السهيلي (أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي ت 581هـ)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق طه عبدالرؤوف

سعد، بيروت، دار المعرفة، 1978.

– ديوان سويد بن أبي كاهل اليشكري، تحقيق شاكر العاشور، البصرة، دار الطباعة الحديثة، 1972.

– السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، ط2، 1986.

– ابن سيده، (علي بن إسماعيل ت 458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق عبدالستار، فرّاج، القاهرة، مصطفى الحلبي، 1968.

– سيرنج، فيليب، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبدالهادي عيّاش، دمشق، دار دمشق، 1992.

– ابن الشجري (ضياء الدين أبو السعادات هبة الله علي بن حمزة ت 542هـ)، الأمالي الشجرية، بيروت، دار المعرفة، «د.ت».

– ــــــــ، الحماسة الشجرية، تحقيق عبدالمعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق، وزارة الثقافة، 1970.

– الشيخ، خليل، حديث التسامح، مجلة التسامح، مسقط، ع2، س1، ربيع، 2003.

– شيخو، لويس، شعراء النصرانية، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، 1967.

– صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان بيروت، دار الطليعة، 1985.

– صالح فخري (تحرير وترجمة)، النقد والمجتمع، عمّان، دار فارس، 1995.

– صقر، عبدالبديع، شاعرات العرب، بيروت، منشورات المكتب الإسلامي، 1967.

– ضامن، حاتم، عشرة شعراء مقلّون، بغداد، جامعة بغداد، «د.ت».

– ضيف، شوقي، التطور والتجديد في الشعر الأموي، القاهرة، دار المعارف، ط8، 1987.

– ديوان أبي طالب بن عبدالمطلب، صنعة أبي هفان المهزمي البصري وعلي بن

حمزة البصري التميمي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2000.

– الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت310هـ)، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1969.

–طرابيشي، جورج، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، بيروت، دار الساقي، 2000.

– ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، بيروت، المؤسسة العربية وإدارة الثقافة والفنون بالبحرين، ط2، 2000.

– الطوسي، نظام الملك، سياست نامة أو سير الملوك، ترجمة يوسف بكّار، الدوحة، دار الثقافة، 1987.

– عابدين، عبدالمجيد، بين الحبشة والعرب، القاهرة، دار الفكر العربي، «د.ت».

– ديوان عامر بن الطفيل، رواية الأنباري، تحقيق هدى جنهويتشي، عمان، دار البشير، 1997.

– عباس، إحسان، ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1993.

– ديوان عباس بن مرداس، تحقيق يحيى الجبوري، الدوحة، مؤسسة الرسالة، 1988.

– ابن عبدالبر (أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، نهضة مصر، «د.ت».

– عبدالحليم، رجب محمد، العلاقات السياسية بين مسلمي الزيلع ونصارى الحبشة في العصور الوسطى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1985.

– عبدالرحمن، عفيف، شعر الأيام، بيروت، دار صادر، 1998.

- ـــــــ، عرب الجاهلية والحس القومي، المجلة العالمية للدراسات العربية والإسلامية، م1، ع2، 1984.

- ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد ت 328هـ)، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1982.

- شعر عبدالله بن الزبعرى، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1981.

- شعر عبدالله بن الزبير، جمع يحيى الجبوري، بغداد، دار الحرية، 1974.

- عبدالله، معتز سيد، التعصّب: دراسة نفسية اجتماعية، القاهرة، دار غريب، ط2، 1997.

- ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق حسين نصار، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1957.

- أبو عبيدة (معمر بن المثنى ت209هـ)، شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق محمد حور ووليد خالص، أبوظبي، المجمع الثقافي، 1994.

- ديوان أبي العتاهية، تحقيق عمر فاروق الطباع، بيروت، دار الأرقم، 1997.

- ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق محمد جبار المعيبد، بغداد، شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965.

- عزالدين، حسن البنا، الشعر العربي القديم: في ضوء نظرية التلقي والنظرية الشفوية، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبدالله ت 571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر، 1997.

- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر ت852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق حسان عبدالمنان، عمان، بيت الأفكار الدولية، «د.ت».

- العسكري (أبوهلال الحسن بن عبدالله بن سهل ت395هـ)، الأوائل، تحقيق عبدالرزاق غالب المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.

- ــــــــــ، جمهرة الأمثال، تحقيق أبو الفضل إبراهيم وعبدالمجيد قطامش، بيروت، دار الجيل، «د.ت».

- ــــــــــ، ديوان المعاني، القاهرة، مكتبة القدسي، «د.ت».

- عصفور، جابر، آفاق العصر، دمشق، دار المدى، 1997.

- العظمة، عزيز، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

- العقاد (عباس محمود)، ساعات بين الكتب، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1979.

- ديوان علقمة الفحل بشرح الأعظم الشنتمري، تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، حلب، دار الكتاب العربي، 1969.

- العلوي، هادي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، نيقوسيا -قبرص، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في الوطن العربي، ط2، 1999.

- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، جامعة بغداد، ط2، 1993.

- عمرو بن الإطنابة الخزرجي: حياته وما تبقى من شعره، مجلة المورد، المجلد 14، ع2، 1985.

- شعر عمرو بن شأس، تحقق يحيى الجبوري، الكويت، دار القلم، ط2، 1983.

- ديوان عمرو بن قميئة، تحقق خليل إبراهيم العطية، بغداد، وزارة الإعلام، 1972.

- شعر عمرو بن معديكرب، جمع مطاع الطرابيشي، دمشق، مكتبة دار البيان، ط3، 1994.

– شرح ديوان عنترة بن شداد، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، «د.م».

– عياد، شكري، الرؤيا المقيدة: دراسات في التفسير الحضاري، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1978.

– عياد، محمد كامل، تاريخ اليونان، دمشق، «د.د»، ط3، 1980.

– الغذامي، عبدالله، الثقافة التليفزيونية: سقوط النخبة وبروز الشعبي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004.

– ــــــــ، النقد الثقافي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

– غرونباوم، غوستاف، دراسات في الأدب العربي، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم وأنيس فريحة وكمال يازجي، بيروت، دار مكتبة الحياة، «د.ت».

– الغندجاني (أبو محمد الأعرابي توفي بعد 340هـ)، فرحة الأديب، تحقيق محمد علي سلطاني، دمشق، دار النبراس، 1981.

– الفاكهي (أبو عبدالله محمد بن إسحاق ت 275هـ)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق عبدالملك دهيش، ط3، 1998.

– الفتلاوي، سهيل حسين، تطور الدبلوماسية عند العرب، القاهرة، المكتب المصري، 2002.

– أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل بن علي ت 732هـ)، المختصر في أخبار البشر، تحقيق محمد زينهم، القاهرة، دار المعارف، 1998.

– أبو فراس الحمداني، تحقيق إبراهيم السامرائي، عمان، دار الفكر، 1983.

– ديوان الفرزدق، بيروت، دار صادر، «د.ت».

– فروخ، عمر، العرب في حضارتهم وثقافتهم، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1968.

– فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرين، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990.

– الفيروزأبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب ت 817هـ)، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1994.

– القاضي، نعمان، أبو فراس الحمداني: الموقف والتشكيل الجمالي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1982.

– القالي (أبو علي إسماعيل القاسم ت 356هـ)، الأمالي، بيروت، دار الجيل، ط2، 1987.

– ابن قتيبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت276هـ)، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتاب العربي، «د.ت».

– شعر القحيف العقيلي، جمع وتحقيق حاتم صالح الضامن، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، المجلد37، ج3، إيلول1986.

– القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الحديث، 1994.

– القسطلاني (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد الشافعي (ت 923 هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد عبدالعزيز الخالدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.

–قطرميز، إيلي مخائيل، أثر التفاعل الحضاري بين البيزنطيين والعرب في الأدب العربي، طرابلس، مكتبة السائح، 2004.

– القمني، سيد محمود، دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنيفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية، القاهرة، سينا للنشر، 1990.

–كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، بيروت،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

-الكتبي (محمد بن شاكر ت 764هـ)، فوات الوفيات وذيل عليها، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1973.

- ابن كثير (أبو الفداء الحافظ ت774هـ)، النهاية في الفتن والملاحم، بيروت، دار الجيل، 1988.

- كرنان، الفين، موت الأدب، ترجمة بدر الدين حب الله الديب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

- كريستنسن، أرثر، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيي الخشاب وعبدالوهاب عزام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

- ديوان كعب بن زهير، صنعة السكري، القاهرة، دار الكتب القومية للطباعة والنشر، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية 1950.

-ديوان كعب بن مالك الأنصاري، تحقيق سامي مكي العاني، بغداد، منشورات مكتبة النهضة، 1996.

-الكيلاني، لمياء وسالم الألوسي، أول العرب، لندن، منشورات نابو، 1999.

- كينج، أنطوني، الثقافة والعولمة والنظام العالمي، ترجمة محمد يحيى وغيره، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

- لبيب، الطاهر، صورة العربي ناظراً ومنظوراً إليه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

- ديوان لبيد بن أبي ربيعة، تحقيق إحسان عباس، الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء، 1962.

- لبيهارت، توماس، فن المايم والبانتومايم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1995.

– ديوان لقيط بن يعمر، تحقيق عبدالمعيد خان، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987.

– مارديني، رغداء، شواعر الجاهلية، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2002.

–الماضي، عاهد، ألفاظ الألوان في العربية: دراسة لغوية، دمشق، دار الشام، 2000.

– مؤنس، حسين، أطلس العالم الإسلامي، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1987.

– مبارك، محمد بن عبدالله منور، شعر قبيلة مذحج في الجاهلية والإسلام، جازان، منشورات جازان، 2000.

– مباركيوري، القاضي أطهر الهندي، العرب والهند في عهد الرسالة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

– ــــــــ، العقد الثمين في فتوح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين، القاهرة، دار الأنصار، 1968.

– المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت 285هـ)، الكامل، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986.

– شرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001.

– ديوان المثقب العبدي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، 1971.

– المحبي (محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد ت 1111هـ)، نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1968.

– المرار الفقعسي حياته وما تبقّى من شعره، جمع نوري حمودي القيسي، مجلة المورد، بغداد، م2، ع1، آذار 1973.

– المرزباني (أبوعبيدالله محمد بن عمران ت384هـ)، أشعار النساء، تحقيق سامي

مكي العاني وهلال ناجي، بيروت، عالم الكتب، 1995.

– ـــــــــ، معجم الشعراء، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، 1960.

– المرزوقي (أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن ت421هـ)، الأزمنة والأمكنة، تحقيق خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.

– ـــــــــ، شرح ديوان الحماسة، بيروت، دار الجيل، 1991.

– ديوان المرقشين (المرقش الأكبر عمرو بن سعد والمرقش الأصغر عمرو بن حرملة) كارين صادر، بيروت، دار صادر.

– المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي ت346هـ)، أخبار الزمان: ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، بيروت، دار الأندلس، ط4، 1980.

– ـــــــــ، التنبيه والإشراف، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1981.

– ـــــــــ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين، بيروت وصيدا، المكتبة العصرية، 1988.

– شعر المسيب بن علس، جمع وتحقيق أنور أبو سويلم، موتة، منشورات جامعة موتة، 1994.

– مصري، حسين مجيب، صلات بين العرب والفرس والترك، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1971.

– المعيني، عبدالحميد، شعر بني تميم في العصر الجاهلي، بريدة، نادي القصيم الأدبي، 1982.

– مقبول، أحمد، العلاقات التجارية بين الهند والعرب، الهند، مجلة ثقافة الهند، م16، ع1، يناير 1965.

– المقري (أحمد بن محمد التلمساني 1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968.

– مكي، الطاهر أحمد، امرؤ القيس: حياته وشعره، القاهرة، دار الآداب، ط9، 2002.

– ابن منبه، وهب (ت114هـ)، كتاب التيجان في ملوك حمير، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، 1347هـ.

– منصور، حمدي، صورة النعمان بن المنذر في الشعر الجاهلي، عمّان، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، م29، ع1، شباط، 2002.

– ابن منظور (محمد بن مكرم ت711هـ)، لسان العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.

– ـــــــــ، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، دار الفكر، تمت طباعة الأجزاء بين 1984 و1989.

– موسوعة السنّة: الكتب الستة وشروحها، إسطنبول، دار سحنون، ط2، 1992.

– الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد ت 518هـ)، مجمع الأمثال، بيروت، دار الجيل، «د.ت».

– ميمني، عبدالعزيز، الطرائف الأدبية، بيروت، دار الكتب العلمية، «د.ت».

– ميمي، ألبير، صورة المستعمِر والمستعمَر، ترجمة جيروم شاهين، بيروت، دار الحقيقة، 1980.

– ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1990.

– ديوان نابغة بني شيبان، تحقيق محمد نبيل طريفي، بيروت، دار صادر، 1998.

- ابن النديم (أبو الفرج محمد ابن أبي يعقوب إسحاق ت380هـ)، الفهرست، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.

- شعر النعمان بن بشير الأنصاري، تحقيق يحيى الجبوري، الكويت، دار القلم، ط2، 1985.

- النمري (أبو عبدالله الحسين بن علي ت385هـ)، الملمّع تحقيق وجيهة أحمد السطل، دمشق، مكتبة زيد بن ثابت، 1976.

- ديوان أبي نواس، تحقيق أحمد عبدالمجيد الغزالي، بيروت، الكتاب العربي، 1953.

- النووي (محي الدين ت 676هـ)، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار المعرفة، 1997.

- ابن هشام (عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري ت 213 هـ)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، القاهرة، مصطفى الحلبي، ط2، 1955.

- الهندي (علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين ت 975هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993.

- الواقدي (أبو عبدالله محمد بن عمر بن واقد ت 207هـ)، المغازي، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.

- الوصيفي، عبدالرحمن محمد، شعر بني عامر من الجاهلية حتى آخر العصر الأموي، المدينة المنوّرة، نادي المدينة المنورة، إصدار رقم 88، 1415هـ.

- موس، سانت ل. ب، ميلاد العصور الوسطى، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد والسيد الباز العريني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

ثانياً: الرسائل الجامعية:

– الجبوري، أحمد خضير رميض، شعر قريش في الجاهلية، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة اليرموك، الأردن، 1995.

– غماري، إبراهيم محمد المغربي، شعر غطفان: من الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة اليرموك، الأردن، 1999.

ثالثاً: باللغة الإنجليزية

- Ashcroft, Bill and Others (Ed.): Post - Colonial Studies: The Key Concepts, Routledge, London and New York, 2003.
- Barker Chris, The Sage Dictionary of Cultural Studies,London, Sage Publication, 2004.
- Bhabha, Homi. K, The Location Of Culture, Routledge, London and New York,1994.
- Brooker, Peter, Cultural Theory A Glossary, London, Arnold, 1999.
- Cashmore, Ellis, Dictionary of Race and Ethnic Relations, London, Routledge, 1994.
- Cuddon, J.A, The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, London, Penguin Books, 1999.
- Culler, Jonathan: Literary Theory: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2000.
- _______, The Pursuit of Signs, London, Routledge, 2002.
- Daniel, Norman, the culture barrier, Edinburgh, Edinburgh university, 1975.
- Due Gay, Pual (Ed.), Identity: a reader, London, Sage Publications, 2003.
- Dyer, Richard, White, London, Routledge, 2002.
- Easthope Antony, British Post- Structuralism Since 1968, London, Routledge, 1991.
- Edgar, Andrew and Peter Sedgwick (Ed.): Cultural theory: The Key Concepts, Routledge, London and New York, 2004.
- Hall Stuart, Representation: Cultural Representations and Signifying Practices, London, Sage Publications, 2002.

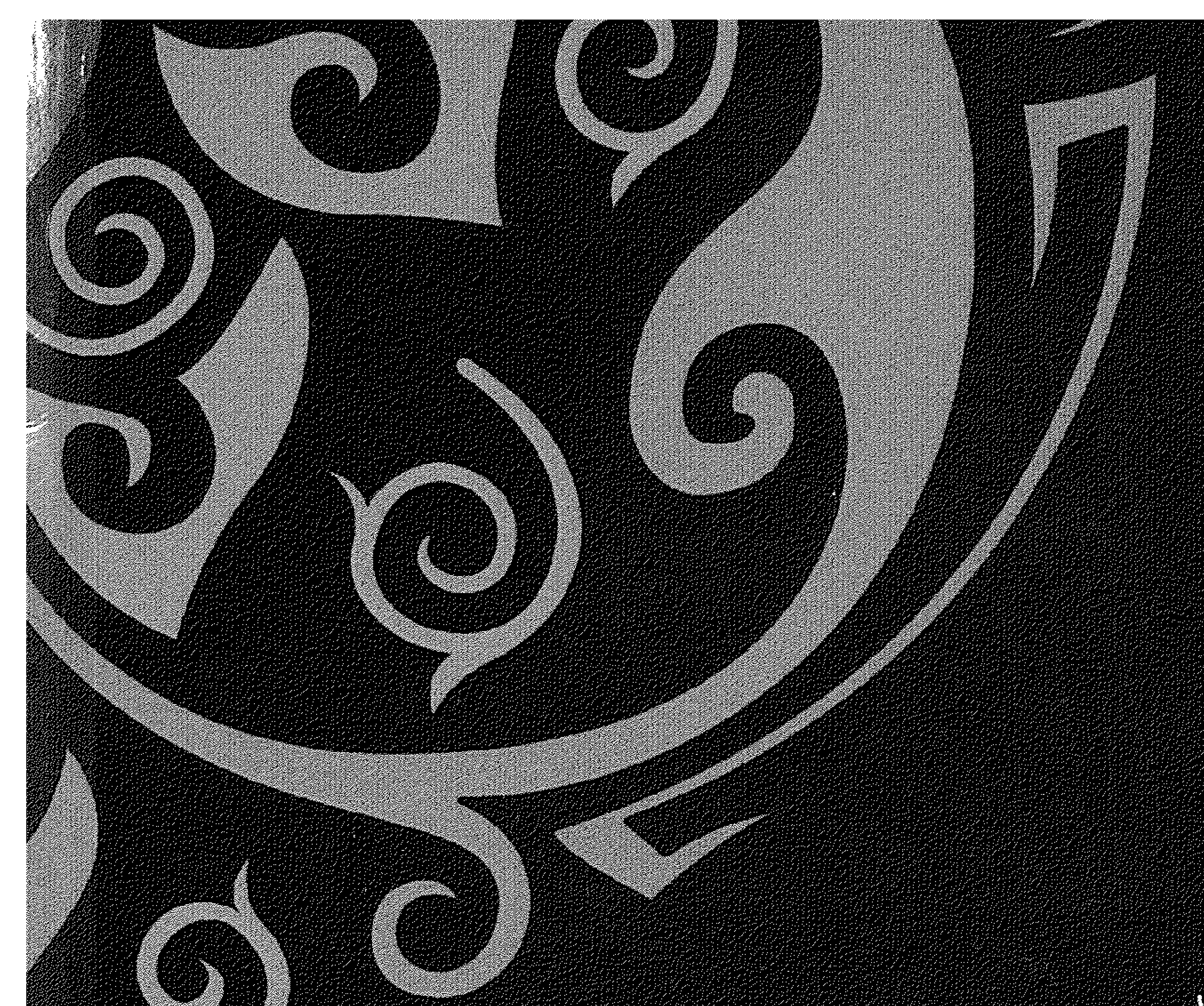
- Hartley, John, Communication, Cultural and Media Studies: The Key Concepts, London, Routledge, 2002.
- Hawthorn, Jeremy: A Glossary of Contemporary Literary Theory, Oxford University Press, New York and Oxford, 4th Edition, 1999.
- Murray, Chris (Ed.): Encyclopedia of Literary Critics and Criticism, Fitzroy Dearborn Publishers, London, 1991.
- Preminger, Alex and others, the new Princeton encyclopedia of poetry and Poetics, the Princeton and New Jersey, Princeton University Press, 1993.
- Wilfred, Guerin L. and Others: A Handbook of Critical Approaches to Literature, Oxford University Press, New York and London, 1999.
- Williams, Raymond, Key Words: A Vocabulary of Culture and Society, London, Fontana Press, 1988.
- Wolfreys, Julian, Critical Key Words in the Literary and Cultural Theory, China, Palgave Macmillan, 2004.
- Woodward, Kathryn, Identity and differnce, London, Sage Publications, 2002.
- Webster, Roger, Studying Literary Theory, Arnold, London, 2001.

ثالثاً : مواقع إلكترونية

- http: //iplog4.suhuf.net.sa/cgi-bin/jaz_open_archive.cgi?year=1999&month=mar&day=14
- http://www.sahafsite.com/dictionary.htm



ن : 490 تاريخ استلام : 7/2/2008



هذا الكتاب

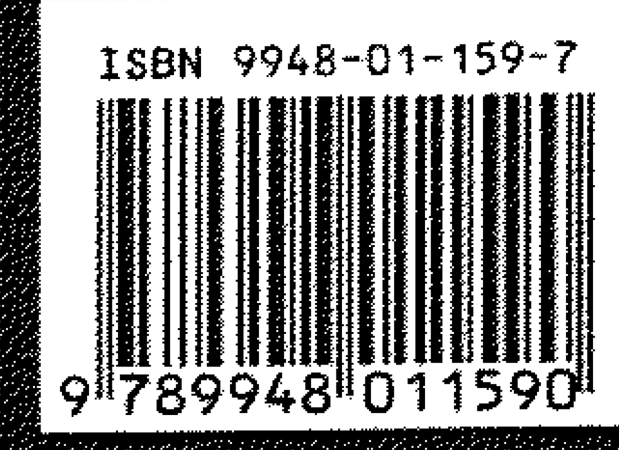
يعد هذا الكتاب للدكتورة فاطمة حمد المزروعي حفرا متصلاً في التاريخ الثقافي العربي، ومتابعة الذات، والبحث عن الهويات الضائعة، لإعادة اكتشافها من جديد، وتأسيس منهجية مختلفة في مقاربة هذا الموضوع، عن طريق التأريخ للأسطورة وتحويل التاريخ لأسطورة.

وكانت - كما يظهر من كتابها - تسعى جاهدة إلى أن تغامر في استجلاء البذرة الحقيقية التي رسمت علاقة العرب بالأقوام الأخرى، ولذلك حللت موقف العربي قبل الإسلام من الروم والفرس والهنود والحبش، ثم تابعت تحولات الصورة وتجلياتها عبر العصور الإسلامية. وبحثها على هذا الأساس يفيد بشكل كبير الباحث العربي المعاصر، خاصة وأن الكتاب يحاول أن يثبت بأن موقف العربي من الآخر، وموقف الآخر من العربي لم يكن وليد عنصر عابر، وإنما كان بسبب عوامل تاريخية كبرى، وقادها هذا الهدف إلى [illegible] من النظرية الأنجلو أميريكية النقدية، وخاصة دراسات ما بعد [illegible] والنسوية والدراسات الثقافية متوقفة عند كل من «هومي بابا» [illegible] سعيد».. والبحث يؤكد أن جزءاً من علاقتنا في العصر الحديث [illegible] وليد العوامل التاريخية الجمة.



Abu Dhabi Authority for Culture and Heritage
Cultural Foundation
ص.ب : 2380 - هاتف Tel. 97126215300
ابو ظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة
P.O. Box: 2380 Abu Dhabi, UAE
Email:nlibrary@cultural.org.ae





ISBN 9948-01-159-7

السعر 40 درهما